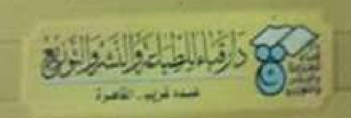


دكتور مصطفى النشار

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي




أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية



تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

الجـزء الثانـي

السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة

كلية الآداب - جامعة القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

من

منظور شرقى

الجزء الثانى

السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون



دار قـــبـاء للطباعة و

الـكـتـــــاب : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى

الجزء الثانى (السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون)

المـــؤلـــف : د. مصطفى النشار

رقــم الإيداع : ٩٩/١٨٠٣٢

الترقيم الدولى : I S B N

977 - 303 - 325 - 6

تـاريخ النشــر : ٢٠٠٠ م

الـنـاشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦

☎ ٢٤٦٢٥٦٢ - فاكس / ٢٤٧٤٠٣٨

التـوزيـع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ : ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

الإهداء ...







أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

تصدير

توقفنا فى الجزء الأول عند عرض فلسفات السابقين على السوفسطائيين، وذلك بعد أن عرضنا لموقفنا من بعض القضايا الهامة، مثل قضية التأريخ للفلسفة والمشكلات التى تصادف المؤرخ وحددنا موقفنا منها. وقضية نشأة الفلسفة عموما ونشأة الفلسفة اليونانية خصوصا. وقد تبين لقارئنا العزيز أننا نميز بين النشأتين؛ فالفلسفة فى اعتقادنا قد ظهرت عموما مع ظهور أول الحضارات الإنسانية، ومع بداية التفكير الإنسانى فى قضايا الوجود وأصل العالم الطبيعى، وأصل الإنسان وقضايا الإنسان فى علاقته مع الآخرين ومع ظواهر العالم الطبيعى .. الخ.

ولذلك فقد قررنا أن الفلسفة نشأت أول ما نشأت فى الشرق القديم وخاصة لدى من أسسوا حضاراته الكبرى فى مصر وبابل والهند وفارس والصين. أما الفلسفة اليونانية فقد ظهرت منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد على ساحل أيونيا، وظهرت متأثرة بلا شك بما سبقها من فلسفات الشرق القديم. ولا غرو فى ذلك فقد كانت صورا عديدة للعلاقات تربط بين أبناء دويلات المدن على هذا الساحل الأيونى وبين إمبراطوريات الشرق القديم.

لقد تبين لنا مدى هذا التأثير من خلال عرضنا لفلسفات السابقين على السوفسطائيين مبينين أصولها الشرقية المختلفة. وبالطبع فقد كان من المستحيل أن تظهر هذه الفلسفات اليونانية على هذا النحو من الغزارة وتعدد الموضوعات وتشعب الآراء فجأة ودون مقدمات؛ فقد كانت المقدمات جميعها شرقية، وكانت زيارات فلاسفة اليونان الأوائل للشرق أو تعرفهم على آراء الشرقيين فى تلك الموضوعات التى طرحوها بشكل مباشر أو غير مباشر هو الذى دفعهم إلى إعادة التفكير فيها من جديد. ونحن لم ننكر فى عرضنا لتلك الفلسفات اليونانية الأولى سواء فى تياراتها الطبيعية المادية أو فى تياراتها المثالية جهود اليونان أو طرافة العرض وجدة المنهج الذى ابتدعه فلاسفة اليونان. فقد أدركنا ذلك جيدا وأوضحناه بصورة لا تقبل اللبس حينما قدمنا فى الجزء الأول فصلا عن خصائص الفلسفة اليونانية وعن أثر البيئة اليونانية على فكر هؤلاء الفلاسفة اليونان. ذلك الفصل الذى بينا فيه أن عوامل عديدة أثرت على تشكيل

العقلية اليونانية، وأن هذه العوامل وفرت جو الحرية الملائم لظهور نهضة إبداعية جديدة فى مختلف المجالات وعلى رأسها الفلسفة.

ومع إيماننا بأن الفكر اليونانى قد تميز بخصائص جديدة منذ نشأته، وأن هذه الخصائص قد ميزته عن فكر الشرق وجعلت الفلسفة اليونانية متميزة عن الفلسفات الشرقية القديمة والسابقة عليها.

أقول مع إيماننا بذلك، إلا أننا نؤمن فى ذات الوقت بأن التجربة الفكرية لليونان - إذا كان لنا أن نستخدم هذا الأصطلاح الذى استخدمه س. م. بورا فى كتابة المعنون بهذا الاسم (**التجربة اليونانية**)- قد بدأت ملامحها تتميز تماما مع ظهور مجموعة حكماء اليونان فى القرن الخامس، أولئك المعلمون الذى لقبوا أنفسهم بالسوفسطائيين.

إن ظهور السوفسطائيين فى اعتقادى كان العلامة الفارقة فى الفكر اليونانى، تلك العلامة التى ميزت ما قبلها عن ما بعدها. فليس صحيحا ما اصطلح عليه معظم مؤرخى الفلسفة اليونانية من التمييز فيها بين "ما قبل سقراط" و "ما بعد سقراط". وإنما الصحيح هو أن نميز بين "ما قبل السوفسطائيين" و "ما بعد السوفسطائيين".

فالحقيقة التى يكتشفها مؤرخ الفلسفة اليونانية والدارس للتجربة اليونانية الشاملة فى الفكر والحياة الاجتماعية والسياسية دون عناء هى أن الفكر اليونانى كان تقليديا يسير مواكبا لفكر الشرقيين القدامى ومتأثرا به إلى حد بعيد، وكان فكرا محافظا رغم ما فيه من بوادر النظرة العقلية المجردة وإعطاء الأهمية المتزايدة لشهادة الحواس والعقل فى حسم قضايا الفكر. إن هذا الفكر التقليدى المحافظ لم يتغير رأسا على عقب، ولم يختل توازن الإنسان اليونانى معه إلا بعد ظهور هؤلاء الحكماء من المعلمين المعروفين بالسوفسطائيين. فإليهم يعزى تحول الفكر اليونانى من النظر فى مشكلات الطبيعة وما ورائها إلى مشكلات وقضايا الإنسان. وإليهم يعزى التحول الكامل من فكر الجماعة والالتزام بتقاليدها ومعتقداتها إلى فكر الفرد الذى لا يعبأ إلا بقناعاته الشخصية وإلا بما تمليه عليه إرادته العاقلة وتصدقه حواسه. وإليهم يعود بداية التفكير النقدى فى التقاليد الأخلاقية والاجتماعية الموروثة والمطالبة بتغيير ما لا يتفق فيها مع مصلحة الفرد وما لا يحقق منفعته. وإليهم يعود الفضل فى تدعيم الديمقراطية الأثينيه واليونانية الناشئة بتدعيم فردية الفرد وتأكيد استقلاليته السياسية وأهمية دوره الفردى فى المشاركة فى سياسة المدينة - الدولة.

وقبل كل ذلك وبعد كل ذلك يعود إليهم الفضل فى ظهور سقراط؛ فلولا ما أحدثه الفكر السوفسطائى من ثورة فكرية زلزلت الأرض الثابتة تحت أقدام اليونانيين، وأشعلت عقولهم الخاملة وألهبت حواسهم نحو اكتشاف كل جديد، ولولا انهيار القيم الأخلاقية والاجتماعية التقليدية بتأثير معاول الهدم الفكرى الذى أحدثه السوفسطائيون بآرائهم الجريئة ومنهجهم الواقعى البراجماتى فى التفكير الفلسفى.

أقول لولا كل ذلك ما ظهر سقراط، ولما كان هناك حاجة لأن يقوم بهذا الدور الإصلاحى الكبير الذى حاول القيام به. والذى أثبتت الأحداث المأساوية التى عاشها وانتهت بحادثة إعدامه أنه فشل فيه، بينما نجح الفكر السوفسطائى فى التمكن من السيطرة على عقول اليونانيين عامة والأثينيين خاصة.

ونعرف كما يعرف كل مؤرخى الفلسفة اليونانية أن أفلاطون كان التلميذ المخلص لسقراط، وكان هو الذى حاول قدر طاقته أن يستأصل الفكر السوفسطائى من بلاد اليونان بمناقشته مرات عديدة عبر محاوراته المختلفة، وبمهاجمته مرات عديدة أيضا فى تلك المحاورات.

والدارس للفكر اليونانى يكتشف من القراءة الواعية للواقع الاجتماعى والسياسى فى نهاية القرن الخامس وحتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، أنه كان من الصعب على أفلاطون أن يواصل رسالة أستاذه الإصلاحية على صعيد الواقع والمشاركة الفعلية فيه كما كان أستاذه يفعل. وأنه كان من الصعب عليه كذلك أن يتجول فى الشوارع والنوادى والأسواق لمطاردة المدعين وكشف ادعاءاتهم كما كان يفعل أستاذه لأنه قد أدرك نتيجة ذلك. فقد كانت حياة سقراط هى الثمن الذى دفعه نتيجة مواجهة الفكر الخاطئ مواجهة عينية عبر الجدل المباشر مع أصحابه !!

ولما كان من الصعب على أفلاطون أن يفعل ذلك فقد اختار المواجهة عن طريق الحوار النظرى المجرد سواء فيما كتبه من محاورات فلسفية، أو فيما علمه لتلاميذه عبر الحوار أيضا فى أكاديميته الفلسفية. لقد اختار أفلاطون إذن المواجهة عن طريق الحوار الفلسفى المجرد، وليس المواجهة المباشرة على أرض الواقع المادى، ولقد نجح أفلاطون فى هذه المواجهة النظرية المجردة سواء عبر الحوار الفلسفى المجرد فى كتاباته، أو عن طريق الحوار التعليمى المباشر مع خاصة تلاميذه فى الأكاديمية.

لكن هذا النجاح النظرى الذى بلغ أوجه عند أفلاطون حينما قدم عبر محاورات النضج مذهبة الفلسفى الشامخ، ثابت الأركان، متعدد الجوانب من خلال اكتشافه لفكرة "المثال"، والعلو على الواقع المحسوس، وإعادة اكتشاف رداءته من خلال التحليق فى "العالم المعقول"، مناط الحقيقة "الحقة"، ووجود "الموجود".

أقول أن نجاح أفلاطون فى بناء هذا المذهب الفلسفى العظيم لم يكن من نتائجه القضاء الفعلى على الوجود السوفسطائى وعلى الفكر السوفسطائى.

ولذلك كان على تلميذه أرسطوطاليس أن يعيد الكرة، ويعيد التفكير، فيكتشف المنطق الصحيح للتفكير الإنسانى، ويصوغ القوانين الصحيحة للفكر، تلك القوانين التى ان خالفها الإنسان جاء فكره متناقضا، خاطئا، مليئا بالمغالطات.

إن اكتشاف أرسطو لعلم المنطق، علم قوانين الفكر، هو الذى مكنه من كشف مغالطات التفكير السوفسطائى وفضح أساليب السوفسطائيين فى الجدل الذى أطلق عليه أرسطو "الجدل المغالطى". فكان على الناس أن يختاروا بين طريقين فى التفكير لا ثالث لهما، إما التفكير حسب قوانين الفكر الصحيحة وحسب المنطق العقلى الذى أبدعه أرسطو فى "التحليلات الأولى" و"التحليلات الثانية" وطبقة فى كتاباته الفلسفية والعلمية. أو أن يفكروا بطريقة جدلية مغالطية، تلك الطريقة التى كشف عنها فى كتابيه "الجدل" و "الأغاليط السوفسطائية"، تلك الطريقة العقيمة التى لا طائل من ورائها ولا فائدة علمية ترجى منها اللهم إلا ضياع الوقت، والتوهان فى مجادلات لفظية محملة بكل أساليب التمويه اللغوى واللبس فى استخدام الألفاظ والمعانى!!

وحينئذ فقط اكتشف اليونانيون طريق التفكير الصحيح وابتعدوا عن الجرى وراء أساليب المغالطة السوفسطائية، وان لم ينسوا التعاليم السوفسطائية فى الأخلاق والسياسة والدور الإنسانى فى صنع الحضارة الإنسانية.

إن ما قصدناه من وراء هذه الإطلالة السريعة على الصورة العامة لتطور الفكر اليونانى منذ السوفسطائيين وحتى أرسطو، هو أن نكتشف الدور المحورى للسوفسطائيين فى هذا التطور. فظهورهم كان كما قلت فيما سبق العلامة الفارقة فى الفكر اليونانى وعلينا إذا ما أردنا أن تتضح صورة هذا التطور الفكرى للفلسفة اليونانية جيدا، علينا أن نجعل من هذا الفكر السوفسطائى سواء رضينا عنه أم لم

نرضى هو نقطة الارتكاز التى نقف عندها فنتساءل عن ما قبل الفكر السوفسطائى وعن ما بعده. إن من شأن هذا التساؤل أن يقودنا حقا إلى فهم أصوب لتطور الفلسفة اليونانية. كما يقودنا إلى تساؤل ربما يكون أكثر صعوبة حينما نحاول الإجابة عليه، ألا وهو: أى فلاسفة اليونان وأى فلسفاتهم هو الأكثر تعبيرا عن الروح اليونانية الحقة ؟! هل هى فلسفات السابقين على السوفسطائيين أم هى فلسفات اللاحقين عليهم فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو ؟! أم هى الآراء السوفسطائية ذاتها؟!

وقبل أن يسرع أحدنا فى الإجابة على هذا التساؤل الصعب أود أن أضع أمامه ما أعتقده حول هذه القضية الشائكة، وألخص ذلك فى أمرين اثنين؛

<u>أولهما:</u> أن من المسلم به بلا شك هو أن كل فلاسفة اليونان، وكل ما قدموه من آراء فلسفية يشكل مضمون الفكر اليونانى ويكشف أمامنا صورة لتطوره ولتطور الحضارة اليونانية ذاتها. ومن هذه الزاوية لا يصح أن نقول أن هذه هى "الفلسفة اليونانية" بألف ولام التعريف! وتلك ليست كذلك!!

<u>ثانيهما:</u> أن المنظور الشرقى الذى ننظر من خلاله للفلسفة اليونانية ولتطورها يقودنا حتما إلى القول بأن التأثير الشرقى أو الحضور الشرقى فى الفلسفة اليونانية كان واضحا وقويا سواء فى فلسفات السابقين على السوفسطائيين، أو فى فلسفة سقراط وأفلاطون وما تأثر فيه أرسطو بفلسفتيهما. كما استمر هذا الحضور الشرقى فى الفلسفة اليونانية فى فلسفات العصر الهللينستى خاصة فى الفكر الرواقى.

ولعل القارئ العزيز يلمح أننا أميل إلى اعتبار أن الفكر السوفسطائى بما مثله من ثورة على الفكر السابق عليه ومن تحويل لمساره ومناهجه كان الأكثر تعبيرا عن الروح اليونانية الحقة. ومع ذلك تبقى القضية فى اعتقادنا قضية شائكة وخلافية وتحتاج لمزيد من الفحص والدراسة؛ إذ لا يمكن عزل الفكر السوفسطائى عزلا كليا عن السياق الفكرى والاجتماعى والسياسى للحضارة اليونانية فى الفترة السابقة عليه وكذلك فى الفترة اللاحقة عليه!!

ففى الوقت الذى نعتقد فيه أن الفكر السوفسطائى هو الأقرب إلى التعبير عن الروح اليونانية الحقة، نعتقد أيضا أنه لم ينشأ فجأة أو من فراغ بل نشأ بلا شك كنوع

من رد الفعل على الآراء والمذاهب الفلسفية السابقة سواء كانت آراء ومذاهب يونانية أو آراء ومذاهب شرقية.

وعلى أي حال فإننا نعتبر أن من الأصوب أن نعتبر أن السوفسطائيين هم واسطة العقد بالنسبة للفكر اليوناني في مرحلته الأولى، المرحلة الهللينية؛ فما قبلهم قد اختلف عما بعدهم بفضل ما قدموه من آراء فلسفية جديدة وجريئة حولت مسار الفلسفة اليونانية نحو التفكير في قضايا الإنسان بشكل مباشر، ومن ثم في كل القضايا الفلسفية الأخرى على أساس موقف الإنسان الفرد تجاهها. وسواء اختلفنا مع السوفسطائيين كما كان شأن سقراط وأفلاطون، أو اتفقنا معهم في بعض القضايا، فإنه يبقى أن نعترف لهم بالقدرة على إثارة القضايا الفلسفية بشكل جديد ومبتكر، وبجرأتهم على التعبير عن آرائهم بشكل يحقق للفرد مصلحته ومنفعته دون النظر كثيرا إلى مصلحة المجموع. وربما يكون هذا هو من جانبهم إمعانا في التأكيد على فردية الفرد في ظل عصر كان النداء الأعظم فيه لمجتمع الديمقراطية وللحرية الفردية غير المحدودة، تلك الحرية التي كادت أن تتحول إلى فوضى في كثير من الأحيان.

إن العلاقة بين الفكر السوفسطائي والديمقراطية اليونانية علاقة وطيدة وتبادلية؛ فظهورهما كان متساوقا لدرجة لا يستطيع المؤرخ أن يحسم قضية أي منهما كان تأثيره على الآخر أكبر أو أسبق!! وإن كان تأثيرهما معا على الفكر اليوناني هو التأثير الحاسم الذي أحدث التحول الأكبر في هذا الفكر نحو القضايا الإنسانية والاجتماعية. وفي هذه القضايا تفوق الفكر اليوناني وتميز وبدت معه عبقرية الأمة اليونانية تظهر وتتجلى بوضوح.

وعلى أي حال، فإن ما سنقدمه من تفاصيل حول الفكر السوفسطائي وفلسفات كلا من سقراط وأفلاطون سيبدو من خلاله هذا التميز، وسيبدو من خلاله مدى نضوج الفكر اليوناني وقدرة فلاسفته على تقديم مذاهب فلسفية متميزة وعظيمة رغم تأثرهم هنا وهناك بمذاهب وآراء فلاسفة الشرق القديم.

ولا شك أن فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون ستكون هي الدافع الأكبر لأرسطو الذي وصل معه الفكر اليوناني إلى قمة نضوجه وتميزه.



السوفسطائيون

الفصل الأول : الديمقراطية الأثينية والتحول الفكرى في بلاد اليونان.

الفصل الثانى :السوفسطائيون وظهور النزعة الإنسانية والتنوير.

الفصل الثالث : أعلام الحركة السوفسطائية وفلسفاتهم.



الفصل الأول

الديمقراطية الأثينية..
والتحول الفكرى فى بلاد اليونان

تمهيد ..

إن ما شهدناه من فكر فلسفي يوناني حتى ظهور السوفسطائيين قد امتاز كما رأينا بسيادة النزعة الطبيعية؛ فمن طاليس حتى الذريين نلاحظ أن الفلسفة اليونانية قد تطورت في اتجاهين هما؛ الاتجاه المادي الذي انصب الاهتمام فيه على تفسير الطبيعة بالنظر في عناصر الطبيعة ذاتها كما رأينا عند الطبيعيين الأوائل وكذلك عند انكساجوراس وانبادقليس، أو بالنظر فيما هو أبسط وأدق من عناصر الطبيعة كما عند الذريين.

أما الاتجاه الثاني فهو ما يمكن أن نطلق عليه الاتجاه المثالي لأن أنصاره نظروا إلى الطبيعة نظرة ما ورائية. وخير مثال على هذا الاتجاه كان الفيثاغوريون الذين حاولوا تفسير العالم الطبيعي تفسيرا عددياً رياضياً، والإيليون الذين فضلوا أن يتحدثوا بشكل عقلاني عن طبيعة الوجود ذاته، صفاته وماهيته دون أن يخوضوا في الحديث عن هذا العالم الطبيعي بكائناته الجزئية وعناصره المادية الضحلة.

وإذا ما دققنا النظر سنلاحظ أن كلا الاتجاهين قد غاب فيه إلى حد بعيد الاهتمام بالإنسان وقضاياه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.. الخ، وإن كان هذا الغياب لقضايا الإنسان لم يبلغ حد العدم؛ فقد رأينا بعض الاهتمام من بعض هؤلاء الفلاسفة السابقين بقضايا المعرفة والأخلاق والسياسة. ومن ثم فإن ما نقصده من تلك الملاحظة أن تلك الفلسفات لم تهتم بقضايا الإنسان اهتماما جوهرياً؛ أي أن "الإنسان" لم يكن هو محور تفلسف هؤلاء الفلاسفة، بل كانت "الطبيعة" هي المحور الأساسي الذي تمحورت حوله فلسفات السابقين على السوفسطائيين وسقراط.

وعلى ذلك فقد كان أهم تطور شهدته الفلسفة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد هو ظهور السوفسطائيين وسقراط الذين جعلوا من الإنسان وقضاياه محور تأملاتهم وشغلهم الشاغل. لقد تحول مسار البحث الفلسفي على يديهم تحولا تاما نحو

دراسة الإنسان وأصبحت قضايا "الطبيعة" منذ ظهورهم تأتى فى المرتبة الثانية من الاهتمام. ولا شك أن ذلك قد أصبح هو الأمر السائد فى الفلسفات التالية منذ أفلاطون حتى فلسفات العصر الهللينستى وإن تفاوتت مراتب الاهتمام بالطبيعة والغاية التى ينشدها الفلاسفة من هذا الاهتمام.

ولعل السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان الآن هو: كيف كان ذلك التحول، ولماذا تم بالذات على يد السوفسطائيين وسقراط ؟!

والحقيقة أن المؤرخين[١] على اختلاف مذاهبهم التأريخية وتباين اتجاهاتهم التفسيرية لا يجدون إجابة على هذا السؤال أفضل من القول أن السبب المباشر فى ذلك التحول، كان ما شهدته دول المدن اليونانية فى ذلك الوقت من تحول فى نظم حكمها إلى الحكم الديمقراطى!

وعلى الرغم مما فى تلك الإجابة من تجاهل للكثير من العوامل الأخرى مثل العوامل الاقتصادية والتغيرات الاجتماعية .. الخ[٢]، إلا أن العوامل الأخرى تبقى مع ذلك عوامل أقل لمعانا وتأثيرا من ذلك العامل الأهم: ظهور الديمقراطية كنظام جديد للحكم يتيح المشاركة الشعبية على أوسع نطاق، فهذا النظام السياسى من أهم مميزاته أنه يجعل من الفرد غاية، ويجعل منه وحده مستقلة يرجى خيرها ويسعى الجميع حكاما وفلاسفة وعلماء إلى إسعاده والاهتمام به أقصى اهتمام.

ولا شك أن ظهور الديمقراطية - وهو العامل السياسى - قد ساهم إلى حد كبير فى ذات الوقت بالإسراع فى بلورة تلك العوامل الأخرى وإظهارها، فرغم أنها قد تكون وليدة عوامل اقتصادية معينة ومصاحبة لتغيرات اجتماعية وطبقية معينة، إلا أنها كانت العامل الحاسم الذى تبلورت معه ومن خلاله تلك التغيرات الأخرى فى المجتمعات اليونانية، فجعل هذه المجتمعات تبلور نظما اقتصادية وأنظمة اجتماعية جديدة تتوافق مع الديمقراطية وتتلاءم مع الاختيار الشعبى المباشر لحكامه.

وإذا سلمنا بأثر النظام الديمقراطى الفعال فى التطورات الاقتصادية والاجتماعية التى حدثت، فإنه من الطبيعى كذلك أن نسلم بأن "الديمقراطية" كانت النظام السياسى الذى يساهم بشكل فعال فى ظهور الفلسفة التى تهتم بالإنسان وقضاياه وتجعل منه محور التفكير الفلسفى وغايته.

ولكن السؤال الذى قد يراودنا هنا هو: كيف حدث ذلك؟! أى كيف ساهمت "الديمقراطية" فى ظهور هذه الفلسفات التى تهتم بالبحث فى الإنسان وقضاياه ؟!

وللإجابة على هذا السؤال إجابة واضحة يجدر بنا أن نعود إلى جذور ظهور الديمقراطية اليونانية من خلال معرفة قصة الديمقراطية الأم فى بلاد اليونان ألا وهى "الديمقراطية الأثينية". فأثينا كانت أول المدن اليونانية التى تفجر فيها بوادر ما عرف بالنظام الديمقراطى حيث تدعم هذا النظام السياسى وتبلورت أول صورة له منذ بداية القرن الخامس، وان كانت قصة ظهوره تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد مع ما عرف فى أثينا بالتشريعات الصولونية. وهاكم بعض تفاصيل القصة.

أولاً: قصة ظهور الديمقراطية الأثينية:

(أ) تشريعات صولون:

تعود قصة ظهور الديمقراطية فى أثينا إلى عصر واحد من أعظم رجالها هو صولون Solon الذى عاش فيما بين عامى ٦٣٨ و٥٣٩ ق. م[٢].

كان صولون - حسب أرجح الروايات - ينحدر من أسرة أثينية عريقة. وقد أنفق ثروة والده، واشتغل بعد ذلك تاجرا حتى لا يستدين من أحد للإنفاق على نفسه. وقد تنقل صولون من بلد إلى بلد بغرض المعرفة أولاً، وبغرض التجارة لكسب الأموال التى يعيش منها ثانياً.

وقد طارت شهرته فى آفاق أثينا بعد انتصاره على الميجاريين. ولما كانت أثينا آنذاك تمر بظروف تملؤها الصراعات بين أهل الجبل الذين كانوا يريدون حكومة شعبية، وبين أهالى السهل الذين كانوا يفضلونها حكومة أوليجارشية جماعية. بينما كان سكان الساحل وهم خليط من الحزبين السابقين يحولون دون انتصار أحدهما على الآخر. كما كانت أثينا أيضا يملؤها الصراعات بين الفقراء والأغنياء لما أحدثه تفاوت الثروة الشديد بينهما من شقاق؛ فقد كان معظم الشعب فقراء يرزحون تحت عبء ما عليهم من ديون للأغنياء حولتهم إلى رقيق لدى هؤلاء الأغنياء لدرجة اضطرت الكثير منهم إلى بيع أبنائهم أو الهرب من أثينا نجاة من قسوة المرابين.

أقول لما كانت أثينا تمر بهذه الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الصعبة، حول العقلاء منهم - على حد تعبير بلوتارك - أنظارهم نحو صولون باعتباره الشخص الوحيد الذى لم تقع عليه شبهة من قبل الأغنياء أو من قبل الفقراء واختاروه ليكون الرجل الذى ينقذ الموقف ويتولى الأمر ويضع حدا لهذا الخلاف الحاد بين الأثينيين.

وبعد فترة من التردد قبل صولون إجماع الشعب الذى اختاره ليكون المصلح والمشرع فى آن معا. لقد تولى صولون حكم أثينا بإجماع الآراء وبموافقة جميع الطبقات. وبدأ مدفوعا بهذه الثقة الشعبية فى إصدار تشريعاته[٤] الشهيرة التى كان أشهرها وأهمها ما يلى[٥]:

(١) إلغاء الديون السابقة وتحرير رقبة المدينين من التعهدات ومن أى إكراه بدنى.

ويقول بلوتارك أن أمر صولون بهذا التشريع قد أساء الحزبين معا، فقد غضب الأغنياء الذين أضيروا بضياع أموالهم وحقوقهم عند الفقراء، وغضب الفقراء لأنهم حرموا مما كانوا يطمحون إليه حيث كانوا يطمعون فى أن تقسم الأراضى بين الجميع!!

(٢) إتاحة الفرصة أمام الجميع للمشاركة فى الحكم.

وقد فعل صولون ذلك بأن أحصى الثروات وجعل الطبقة الأولى من المواطنين الذين يبلغ إيرادهم خمسمائة مديم أو غلالا أو سوائل، وأطلق عليها (بنتاكوزيو مديم Pentacosiomedimni). وجعل الطبقة الثانية ممن يملكون قوت حصان أو ثلاثمائة مديم وأطلق على أبنائها الفوارس أو (هيبادا تيلونت Hippada Teluntes). أما الطبقة الثالثة فجعلهم ممن يملكون مائتى مديم وأطلق عليهم لقب (الزوجيتاى The Zeugitae). أما من يملكون أقل من مائتى مديم فهم يمثلون الطبقة الرابعة والأخيرة وأطلق عليهم (الثيتس Thetes). وقد حرم عليهم الاشتغال بالقضاء ولم يجعل نصيبهم فى الحكم إلا حق التصويت فى الجلسات والأحكام.

(٣) أنشأ صولون مجلس شيوخ الحكام (الأريوباج Areopagus) الذى ألفه ممن تولوا منصب حاكم أو ممن كانوا يسمون (بالأراكنة Archons). وقد كان هو نفسه واحدا منهم، ومن ثم كان عضوا فى مجلس الشيوخ. وقد اختص هذا المجلس بالإشراف العام على الدولة وصيانة القوانين. ولما لاحظ أن التشريع الأول الخاص

بإلغاء الديون قد أوجد فى الشعب روح الحرية والكبرياء، كون مجلسا آخر مؤلفا من أربعمائة عضو يمثلون القبائل الأربعة، عن كل قبيلة مائة عضو. واختص هذا المجلس بالنظر فى القضايا والمشكلات قبل عرضها على الشعب. وقد حرم صولون على الجمعية العمومية النظر فى أى مسألة لم يفحصها ذلك المجلس.

(٤) ضرورة أن يعلن كل فرد انضمامه إلى أى حزب من الأحزاب خاصة فى زمن الاضطرابات والحروب وإلا غد مهانا بين المواطنين.

وقد أراد صولون بهذا القانون أن يتشارك الجميع فى تحمل المسئولية وأن لا يستخف أحد بما حل ببلده من ويلات مكتفيا بسلامة شخصه وأمواله والمفاخرة بأنه لم يفقد شيئا ولم يصبه شئ من نكبات الوطن !!

(٥) فيما يخص الزواج، سن قانونا يقضى بإلغاء البائنة (الدوطة)، وكلف المرأة أن تحضر ثلاثة أثواب، وبعض الأثاث قليل الثمن.

وقد أراد بذلك ألا يجعل الزواج ترفا أو تجارة بين الزوجين، بل يكون ائتلافا ومودة بينهما استعدادا لتكوين الأسرة وإنجاب الأولاد.

(٦) النهى عن الإساءة إلى سمعة الموتى أو التنديد بهم، لأنه رأى أن من العدل احترام ذكرى من فارقوا الحياة. كما نهى عن إيذاء أى شخص فى الهياكل والمحاكم والمجتمعات والملاعب. وقد جعل عقوبة ذلك دفع غرامة قدرها خمسة دراخمات تدفع ثلاثة منها للمعتدى عليه واثنان للخزانة العمومية.

(٧) أن يعفى الابن من إعالة والده إذا لم يكن هذا الوالد قد علمه صنعة أو حرفة. وذلك لكى يشجع المواطنين على احترام العمل اليدوى ويحثهم على إعلاء قدر الصناعات اليدوية لخدمة البلاد وعدم الاعتماد فى ذلك على الأجانب والأرقاء.

تلك كانت أهم القوانين والتشريعات الصولونية، وليست كلها بالطبع. وقد حدد صولون لهذه التشريعات أن تبقى لمدة مائة عام. وقد أقسم المجلس الأثينى على المحافظة على هذه القوانين. ولكن فيما يبدو لم يكن هذا القسم كافيا لأن يخضع كل الأثينيين فجأة لهذه القوانين الجديدة عليهم.

ولقد أدرك صولون نفسه هذا حينما قال "أنه من الصعب فى الأعمال العمومية إرضاء جميع الناس" [٦] ولذلك طلب من الأثينيين أن يعطوه أجازه من الحكم لمدة عشر سنوات. وقضى هذه الإجازة مسافرا متنقلا بين البلاد. وقد أخبرنا بلوتارك أنه ذهب أولاً إلى مصر حيث أقام هناك زمنا طويلا على ناحية من النيل بالقرب من شواطئ كانوب Canopus's Shore. وأمضى بض الوقت فى الدراسة والمناقشة الفلسفية مع بزنوفيس من هليوبوليس Psenophis of Heliopolis وسونخيس الصادى Sonchis The Saite. وكانا من أكبر علماء الكهنة فى مصر القديمة. ومنهما سمع - على حد قول أفلاطون - قصة الأطلنطس Atlantis Story التى نظمها فى قصيدة ليطلع عليها كل اليونانيين[٧].

ومن مصر ذهب صولون إلى قبرص ليلتقى بقادتها ويجرى معهم حوارات عديدة، وانتهى به الحال إلى العودة إلى أثينا ليجد أن الحال فيها أصبحت غير الحال التى تركها عليها؛ فقد عاد إليها أثناء غيابه عنها ما كانت عليه من فتن واضطرابات خاصة بعد تلك القوانين والتشريعات التى أصدرها، وبدأت تفعل فعلها فى التأثير على الأثينيين، فقد انقسموا فيما بينهم إلى مؤيد لهذه التشريعات ومرحب بها، وبين ناقدين لها ورافضين الخضوع لها، وكان المعارضون فيما يبدو هم الأكثرية.

وقد ساهمت هذه الانقسامات فى الاختلاف حول التشريعات الصولونية إلى بلورة الموقف الحزبى فى مدينة أثينا، بحيث انقسموا إلى ثلاثة أحزاب متوقعة هى؛

(١) حزب السهل وتشكل من سكان السهل تحت قيادة ليكورجوس Lycurgus.

(٢) حزب الساحل وتشكل من سكان الساحل تحت قيادة ميجاكليس بن القمايون Megacles, The son of Alcmaeon.

(٣) حزب الجبل وتشكل من عامة الناس والفقراء The Thetes من سكان الجبل تحت قيادة بيزيستراتوس Pisistratus.

ورغم أن جميع المنتمين إلى هذه الأحزاب قد استقبلوا صولون بالاحترام والاكبار، إلا أن تقدمه فى السن لم يعد يسمح له بالعمل العام والخطابة بين الجمهور. فحاول جهده أن يوفق بين هؤلاء الزعماء الثلاثة. لكن الحال - كما قلنا فيما سبق - قد أصبح غير الحال، واحتدم الصراع بينهم. وكان بيزيستراتوس فيما يبدو أدنى إلى رضا

صولون ورضا الشعب؛ ذلك لأنه كان فى مخاطبته للجماهير جذابا وعطوفا، كما كان عونا للفقراء ومعتدلا مع الأعداء. ورغم أنه فيما يقول بلوتارك لم يكن مفطورا على الخلال الحميدة إلا أنه أجاد تقليدها فاشتهر بين الناس بالحشمة والرزانه والغيرة على العدل والمساواة بين الناس. كما كان عدوا لكل من يتطلع إلى تكديس الثروة [٨]. ولذلك فقد شغف به الشعب وسانده. واستطاع بيزيستراتوس بحيلة ذكية[٩] وبتأييد ثورى من الشعب أن يستولى على الحكم. وأصبح منذ ذلك الحين السيد المطلق فى أثينا. وشكل فى هذه الأثناء أول حكومة شعبية فى بلاد اليونان. وكان من فضائله فيما يروى بلوتارك أنه قد حافظ على قوانين صولون وألزم نفسه وغيره بطاعتها وتطبيقها لدرجة أنه اتهم ذات مرة بالقتل، فحضر إلى قاعة المحكمة ومُثل أمام القضاة فى تواضع ـ رغم أنه الحاكم المطلق ـ لتبرئة نفسه لكن المدعى سحب شكواه [١٠].

(ب) اصلاحات بيزيستراتوس:

لقد استولى بيزيستراتوس إذن على الحكم بالحيلة والقوة إلا أنه قد فعل ذلك أيضا بتأييد شعبى ساحق.

إن هذه الطريقة التى وصل بها بيزيستراتوس إلى الحكم كانت سببا فى أن يطلق عليه لفظ "تيرنت Tyrant " أى الطاغية أو الحاكم المطلق. ويجدر الإشارة إلى أن هذه الكلمة لم تكن تعنى فى الأصل الاستبداد أو الطغيان القاسى المستبد. بل كانت تعنى أن الحاكم يحكم دون أن يحاسب أو يراقب من الدولة.

والطريف فى الأمر أن بيزيستراتوس الذى أصبح طاغية أثينا لم يكن يطمح فيما يقال إلى تحقيق المجد الشخصى بقدر ما كان يطمح إلى تحقيق المصلحة لأثينا وللشعب الأثينى. وكانت إشارته الواضحة إلى ذلك، أنه أعلن التزامه الكامل بشرائع صولون وخضع لها كما أخضع لها أقرانه وكافة المواطنين.

وقد بدا ذلك أيضا من خلال سلسلة الإصلاحات التى أقامها وأراد من خلالها أن يجعل أثينا مدينة جميلة، مثقفة، قوية الجانب، عزيزة السلطان.

وقد بدأ هذه الإصلاحات بإعادة إصلاح معبد الإلهة "أثينا" الذى كان على تل الأكروبوليس. كما أعاد نشر أشعار هوميروس وقراءتها فى الأعياد العظيمة الخاصة

بهذه الإلهة. كما أدخل عبادة الإله "ديونيسوس" إلى أثينا وضمة إلى زمرة آلهتها الأوليمبية حتى يرضى جماهير الزراع والطبقات الشعبية التى كثر فى عهده نزوحها إلى المدينة. هذا فيما يخص الإصلاحات الدينية.

أما فيما يخص الإصلاحات الاقتصادية والسياسية، فقد أمد المدينة بالماء النقى الصافى من التلال وتم ذلك بواسطة شق القنوات. كما شجع الأعمال فى الحقول الزراعية، وشجع التجارة والتجار لدرجة أن تجارة أثينا ومستعمراتها وصلت فى عهده إلى الدردنيل. كما يقال أنه صادر أراضى الأغنياء ووزعها على الفقراء، وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة، ويبدو أن زيادة موارد الدولة فى عهده قد مكنه من أن ينشئ لأثينا أسطولا قوياً استخدمته فى مختلف الأغراض التجارية والحربية[١١]. لقد جعل بيزيستراتوس . رغم طغيانه - من أثينا دولة غنية قوية مستقره ازدهرت فيها الفنون والآداب كما ازدهرت فيها الصناعات والتجارة.

(جـ) إصلاحات كليستينيس Clisthenes :

لقد تزعم كليستينيس أثينا بعد أن خلصها من أتباع بيزيستراتوس فقد طردهم وقضى على الاستبداد وأعاد النظر فى الشرائع والقوانين الأثينية. فأعاد إليها الوئام والطمأنينة بما أدخله من إصلاحات حكيمة على الحكومة[١٢].

وقد تركزت إصلاحات كليستينيس فى أثينا على الجانب السياسى، وخاصة فيما يتعلق بتدعيم النظام الديمقراطى وتوسيع المشاركة الشعبية.

وقد تمثلت هذه الإصلاحات فى تشكيل المجالس السياسية المختلفة وتحديد وظائفها وأدوارها الدقيقة. أما هذه المجالس التى شكلت عصب الديمقراطية الأثينية على عهده فكانت [١٣]:

(١) الجمعية الشعبية . الاكليزيا Eclisea:

وهى الجمعية التى تتكون من مجموع المواطنين الأحرار وهى مصدر السلطات جميعا حيث كانت ذات سلطات واسعة؛ فهى التى تقوم بانتخاب الضباط العسكريين وعلى رأسهم القواد العشرة. كما كان من مهمتها البت فى كل مسائل

السياسة العامة. وكان من سلطتها اتخاذ القرارات المفصلة فى كل مجالات الحياة السياسية سواء فيما يتعلق بالشئون الخارجية أو الشئون المالية أو فيما يتعلق بشن الحروب والعمليات العسكرية. وكانت تعقد أربعين اجتماعا منتظما خلال العام. بالإضافة إلى بعض الاجتماعات الاستثنائية كلما تطلب الأمر ذلك.

(٢) مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule :

وكان أعضاء هذا المجلس يختارون بالقرعة من بين مجموع المواطنين الأحرار من جميع القرى فى أثينا وأتيكا بنسبة اتساعها حتى تتشكل هيئته ممثلة للشعب تمثيلا صادقا وعادلا.

وكان هذا المجلس يمثل حجر الزاوية فى الدستور الأثينى حيث كان من مهامة؛(١) الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم.(٢) إعداد جدول أعمال الجمعية الشعبية. وكان يمكن لهذا المجلس أن يعد أى مشروع اقتراح حول القضايا التى تقبل الجدل والمناقشة قبل عرضها على الجمعية الشعبية. ومع ذلك فقد كان من الممكن لأى مواطن أن يناقش هذا المشروع وتلك الاقتراحات ويعدل فيها بكل حرية من خلال مشاركته فى أنشطة الجمعية الشعبية.

أما بخصوص هذه الموضوعات القابلة للمناقشة والتى يقدمها هذا المجلس للجمعية الشعبية، فقد كانت تقدم للعرض على الجمعية دون إبداء رأى نهائى فيها حيث كان يترك تحديد الرأى النهائى وصياغة مشروع القرار النهائى فيها لمناقشة المواطنين فى الجمعية الشعبية. وكان رؤساء هذا المجلس، كما كان رؤساء الجمعية الشعبية ينتخبون يوميا بالقرعة من أعضاء المجلسين تفاديا لما قد يكتسبونه من نفوذ بغير حق فى مراكزهم.

(٣) المحاكم الشعبية:

وكانت مهمة هذه المحاكم فى الأساس هى حماية الدستور والقانون. وكان المحلفون يختارون لكل دعوى باقتراع من بين ٦٠٠٠ مواطن ينتخبون بالقرعة سنويا.

ولم تقتصر مهمة هذه المحاكم على الفصل فى القضايا الشخصية. بل شمل اختصاصها أيضا البت فى المسائل السياسية.

وكان العمل المعتاد لهؤلاء المحلفين فيها هو الفصل فى اتهامات الاختلاس وسوء التصرف التى توجه ضد الحكام عند تركهم الخدمة. والبت فى مصير أى مواطن يتهم بالخيانة العظمى أو "تضليل الشعب" بما يلقيه من خطب فى الجمعية. كما كان لهؤلاء المحلفين الحق فى أن يبطلوا أى اقتراح تم التصويت عليه فى الجمعية إذا ما كان يتعارض مع القوانين، وأن يعاقبوا صاحبه.

تلك كانت أهم معالم الديمقراطية الأثينية كما تدعمت فى عهد كليستينيس، فلقد ازدهرت تلك المجالس السياسية المعبرة عن مدى المشاركة الشعبية فى الحكم، تلك المشاركة التى أتيحت للجميع كما رأينا على أوسع نطاق.

ثانيا: بركليس وازدهار الديمقراطية الأثينية:

لقد كان بركليس Preicles الذى عاش فيما بين عامى ٤٩٠ أو ٤٢٩ ق. م هو أحد أحفاد كليستينيس[١٤]. ويبدو أنه ورث عنه حب الديمقراطية والحرص على مشاركة كل المواطنين فى سياسة المدينة:

وصل بركليس إلى حكم أثينا بعد أن تربى تربية عقلية فريدة ساهم فى تشكيلها كل من زينون الإيلى الذى حضر بركليس بعض دروسه [١٥]، وانكساجوراس ذلك الفيلسوف الذى صاحبه بركليس كثيرا، وكان فيما يروى بلوتارك هو الذى علمه رقة اللهجة والخطابة السامية وسمو العاطفة، ونفخ فيه روح الكبرياء، وغرس فى أخلاقه وأساليبه النبل والإباء، بالإضافة إلى تعليمه اياه علوم الفلك والطبيعة[١٦].

أما أبرز ما تعلمه بركليس عن انكساجوراس فكان ذلك السمو والرزانة العقلية التى تكشفت فى خطبة التى اتسمت بنبل العبارة والبعد عن التكلف الذى كان يمتاز به خطباء المنابر، والبعد عن التراكيب المبتذلة الركيكة[١٧].

ولا عجب اذن أن يعجب به الأثينيون أيما إعجاب، وأن يلقبونه "بالأوليمبى" لفصاحة لسانه الذى لم تسمع به أثينا من قبل [١٨]. ولا عجب أيضا حينما يصل بركليس بفضل هذه المواهب الأوليمبية التى حققها بالعلم ومصاحبة الفلاسفة والأخذ عنهم، لا عجب أن يصل إلى الحكم وخاصة بعد أن اطمأن إليه الشعب وذلك بعد أن أنضم - بعد تردد - إلى حزب الشعب مفضلاً الكثرة الفقيرة لوفرتها على الارستقراطية (حزب النبلاء) لقلة عدد أفرادها ورغم انتمائه من حيث نشأته إليها.

ومنذ ذلك العهد أخذ نفسه بعادات جديده تبعث جميعا على الاقدام والهيبه.

لقد قيل الكثير عن هيبته وقوة شخصيته ولكن لعل خير ما قيل عنة قد أتى من خصمه السياسى اللدود ثيوكيديس Thucydides الذى سأله أرخيداموس Archidamus ملك اسبرطه يوما: أيهما أشد بطشا فى المصارعة (المنافسة الخطابية) أهو أم بركليس ؟! ، فقال ثيوكيديس: " إذا صرعته، صاح لم أسقط، وان رأى الجميع أنه هو الذى وقع، إلا أنهم ينتهون إلى تصديقه واعتباره الفائز"(١٩).

كان وصول بركليس إلى الحكم اذن بفضل مواهبه الخطابيه الفذة، فضلا عن مهارته فى ادارة الحكومة والحزب، وفوق كل ذلك للخصال الكريمة التى تحلى بها وأصله العريق. ولقد كان من فطنة الآثينيين حقا أن يختارونه خلال حوالى ثلاثين عاما بين عامى (٤٦٧، ٤٢٨ق.م) ليكون واحدا من الاستراتجوى أى القادة العشرة. وكانوا دائما خلال هذه الفترة ماعدا فترات قصيرة يجددون انتخابه ضمن هؤلاء القادة. وكان بقاؤه فى منصبه طوال هذه الفترة الطويلة مما جعله صاحب السلطة العليا فى المجلس العسكرى. كما مكنة ذلك من أن يجعل من منصب الاستراتجوى أوتو كراتور (أى القائد صاحب السلطة) أعلى المناصب الحكومية شأنا وأعظمها سلطانا(٢٠).

ويبدو أن ذلك هو ما جعل ثيوكيديس المؤرخ يرى أن حكومة بركليس قد أتخذت شكلا من أشكال الارستقراطية، أطلق عليها كلمة الديمقراطية وما هى إلا امارة يديرها رئيس الحكومة(٢١).

ولكن الحقيقة هى أن الشعب الأثينى قد تمتع فى ظل حكم بركليس بفوائد الحكم الأرستقراطى والديمقراطى معا؛ فلقد أدت إصلاحاته إلى زيادة سلطة الشعب زيادة عظيمة؛ إذ أنة نقل إلى المحاكم الشعبية ما كان من سلطة الاراكنة (أى القادة)، وكبار الموظفين من اختصاصات قضائية، فأصبحت الاركونية منذ ذلك الحين منصبا إداريا أكثر منه منصب يوجه سياسة الدولة أو يفصل فى القضايا أو يصدر الأحكام والأوامر. وفى عام ٤٥٧ق.م وسع حق الانتخاب للاركونية حتى شمل الطبقة الثالثة من المواطنين. الزوجتاى zougitai وكان من قبل مقصورا على الطبقات الأكثر غنى وثراء. ولم تلبث أحط الطبقات منزلة وهى طبقة عامة الناس (الثيئتيس Thetes) ان

حصلت على حق الانتخاب لهذا المنصب من غير حاجة إلى إجراءات شكلية وذلك بأن غالت فى تقدير دخلها وتغاضت سائر الطبقات عن هذا الخداع أو التزوير لما كان لهذه الطبقة الدنيا من شأن كبير وعظيم فى الدفاع عن أثينا [٢٢].

ولقد وجه بركليس عناية خاصة للناحية الاقتصادية لأنه أدرك أن أى نوع من الحكومة لا يكون صالحا فى نظر الناس إلا إذا عاد عليهم بالرخاء الاقتصادى؛ وبالتالى ركز على الإصطلاحات الاقتصادية التى كان أهمها؛ تهيئة فرص العمل للعاطلين بأن جعل الدولة تستخدم عددا كبيرا منهم بإنشاء الصناعات المختلفة، والتوسع فى التجارة، والتوسع فى بناء السفن للأسطول الأثينى. كما أقنع الجمعية بأن تهيئ عملا أكثر للعاطلين بأن تصرف الأموال اللازمة لبناء أسوار للمدينة لا يقل طولها عن ثمانية أميال. وقد جعلت هذه "الأسوار الطويلة" مدينة أثينا مدينة حصينة منيعة لا يستطيع أحد التوصل إليها وقت الحرب إلا عن طريق البحر الذى كان الأسطول الأثينى المنيع يسيطر عليه.

ولم تقتصر جهود بركليس على تشغيل العاطلين من العمال والعامة، بل أيضا الانتفاع بجهود عباقرة الفن الأثينى حيث أطلق العنان لهؤلاء الفنانين المبدعين أن ينطلقوا فى تزيين الأكروبوليس وأن يعيدوا بناء الهياكل - التى خربها الفرس على نطاق واسع - ويزينوها بحيث تبعث على العزة والفخار فى نفس كل مواطن. أما المال اللازم لكل هذه المشروعات فقد حصل عليه بأن اقترح نقل ما تجمع من الأموال فى خزانة حلف ديلوس [٢٣]، من هذه البلدة البعيدة غير المأمونة بعد أن ظل مدة طويلة لا ينتفع منه بشىء، وأن يستخدم مالا يحتاج إليه منه للدفاع المشترك عن البلاد اليونانية فى تجميل أثينا التى رأى بركليس أنها العاصمة الشرعية للإمبراطورية.

ولما تردد البعض - خاصة من حزب ثيوكيديدس - فى السماح لبركليس بالإنفاق من هذه الأموال وانتقدوا هذا التصرف فى الأموال العامة، قام فيهم بركليس خطيبا فقال: "حسن فلأتحمل أنا وحدى نفقات هذه المنشآت بشرط أن ينقش على كل أثر من هذه الآثار اسمى أنا وحدى". فهب الشعب مدفوعا بعامل التأثر العاطفى من عظمة نفس بركليس، وبدافع الرغبة فى أن لا يترك للأجيال القادمة هذا المجد له وحده، هب الشعب قائلاً: " خذ من الخزينة ما شئت وانفقه كما تريد بلا حساب" [٢٤].

على هذا النحو كانت أثينا تمضى فى طريق ديمقراطيتها، وفى تدعيم اقتصادها وثرواتها وصناعاتها، وفوق كل ذلك فى تدعيم خلودها الفنى والمعمارى والفلسفى والأدبى فى الوقت الذى كانت فيه المدن اليونانية الأخرى لا تزال تعانى من الانشقاق بين أحزابها، ويستنفد ذلك كل قواها وجهود مواطنيها.

لقد كانت أثينا فى عهد بركليس تبنى مجدها السياسى والاقتصادى والعسكرى كما كانت فى ذات الوقت وبفضله أيضا تشهد ذروة مجدها الثقافى حيث شهد مجلسه أعظم فلاسفة وأدباء وفنانى عصره من أمثال انكساجوراس وسقراط من الفلاسفة، ويوريبيدس(٢٥) من الأدباء الأفذاذ، وفيدياس(٢٦) أبرز المثالين فى عصره. كما شهد من النساء الشهيرات فى تاريخ أثينا اسبازيا(٢٧) ذات الثقافة الرفيعة والشخصية الآسرة.

لقد كان هؤلاء وغيرهم هم من جعلوا أثينا تتبوأ مكانتها الفريدة، وتصنع مجدها الخالد فى بلاد اليونان. فلقد شهدت معهم قمة نضوجها السياسى، وقمة ازدهارها الاقتصادى وانتصاراتها الحربية. كما شهدت أعظم ازدهار فى الفنون والأدب والفلسفة والدين والأخلاق. لقد اندمجت كل هذه الجوانب بعضها مع بعض لتشكل صرحا أثينيا متعدد الألوان، كان بحق مفخرة الأمة اليونانية فى ذلك الزمان ولا يزال على حد تعبير صاحب "قصة الحضارة"(٢٨).

ورغم تلك المنظومة الرائعة ومظاهر التقدم والرقى الحضارى الذى شهدته أثينا فى عصر بركليس إلا أنه لم يسلم من النقد ولم يخلو عصره من المعارضين بشدة لسياسته وسلوكياته وقد بلغت هذه الانتقادات حدا جعل بعض المؤرخين المعاصرين للفكر السياسى يصفونه "بالشيخ الأوليجارشى(*)، العدو الغريب للديمقراطية الذى قام بدور المحامى للشيطان" (٢٩). لقد انتقد بركليس من معاصريه واتهم اتهامات عديدة، ودارت معظم هذه الانتقادات حول علاقته باسبازيا، وتبديده للأموال العامة، وأنه جعل بيته من البيوت سيئة السمعة، وبأن بينه وبين زوجة ابنه علاقة غير شريفة!!

(*) الأوليجارشى: تعنى الغنى الطماع!

والغريب أن هذه الانتقادات والاتهامات لم تتوقف عند بركليس وحده، بل طالت أيضا أولئك الأعلام المشاهير من الفلاسفة والأدباء والفنانين؛ فقد اتهم فيدياس بالاختلاس، اختلاس بعض المواد التى أعطيت له لصنع تمثال أثينا الذهبى العاجى!. كما اتهم انكساجوراس تهمة تتعلق بالدين!. كما اتهمت اسبازيا بتهمة دينية لأنها لا تخضع للأوامر الدينية، وبأنها جهرت بعدم تعظيمها للآلهة اليونانية. كما اتهمت بأنها تعمل على كسب المال بطرق غير شريفة. وقد قدمت بالفعل للمحاكمة. وقد حاول بركليس دائما وبقدر طاقته الدفاع عن أصدقائه جميعا، واستطاع أن يخرجهم من الأزمات التى تورطوا فيها. وقد خص اسبازيا بدفاع مجيد أمام المحكمة الأثينية، ويقال أنه استخدم فيه كل مواهبه الأوليمبية فى الخطابة، كما استخدم دموعه أيضا [٣٠].

والمعروف أن بركليس قد بدأ منذ ذلك الوقت من عام ٤٣٢ ق. م، بدأ يفقد سيطرته على الشعب الأثينى، لأنه أصبح رجلا مهدما كسير القلب ضعيف الجسم. وبالفعل فقد توفى بعد ذلك بثلاث سنوات أى فى عام ٤٢٩ ق.م. وبموته فقدت أثينا صاحب التعبير الرسمى عن ديمقراطيتها السياسية [٣١]، وصاحب الفضل الأول فى إدخال الفلسفة إلى ربوعها.

ثالثا: الديمقراطية الأثينية وظهور الحركة السوفسطائية:

فى ظل هذه الديمقراطية المباشرة التى يقف فيها الناس أمام أى موضوع بين مؤيد ومعارض. وفى نظام يسمح بأن يعلو نجم البعض على حساب الآخرين بما يتمتعون به من قدرات خطابية بارعة، وبمقدرة فائقة على إقناع الآخرين !!

وفى ظل نظام قضائى يعتمد على انتخاب القضاة بالقرعة، ويوكل للمتهم فيه الدفاع عن نفسه، أو يختار من يدافع عنه، وسواء فعل ذلك أو ذاك فإن القول الفصل فى المحكمة سيكون لمن ينجح فى إقناع هيئة المحلفين الذين كانوا من الكثرة بحيث يتعذر إقناعهم إلا بأساليب عديدة وبمهارات خطابية فائقة تستطيع التأثير عليهم وكسب تعاطفهم !!

وفى ظل هذا المجتمع الجديد الذى استهدف فى الأساس حماية أفراده والحفاظ على كافة حقوقهم وحرياتهم. فى ظل هذا المجتمع الذى أصبح ينظر إلى الإنسان الفرد كوحدة سياسية واقتصادية مستقلة لها كل الحقوق وعليها القيام بواجبات المواطنة التى كانت تقاس بمدى المشاركة السياسية الإيجابية!

أقول فى ظل مجتمع كهذا، كان لابد أن يظهر المعلمون المتخصصون فى الخطابة والبلاغة وفنون الجدل والإقناع ليعلموا الناس تلك المهارات التى أصبحت ضرورية حتى يمكنهم المشاركة فى سياسة المدينة والتمتع بكافة حقوق المواطنة فضلا عن امتلاكهم القدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد أى اتهام يمكن أن يوجه إليهم.

لقد كان جميع أهالى أثينا مدفوعين دفعا إلى تعلم تلك المهارات الخطابية. الجدلية حتى لا يوصموا بالعار والمهانة لعدم القدرة على المشاركة السياسية فى ظل التشريعات التى اعتبرت هذه المشاركة رمزا ودلالة على المواطنة الحقيقية.

وقد كان هؤلاء المعلمون الذين كان ظهورهم حتميا لكل تلك الظروف السابق الإشارة إليها، كان هؤلاء المعلمون هم من عرفوا بالسوفسطائيين.

الفصل الثاني

السوفسطائيون
وظهور النزعة الإنسانية التنويرية

تمهيد ..

يجمع المؤرخون على أن السوفسطائيين كانوا مجموعة من المعلمين الأحرار الذين احترفوا التعليم لقاء أجر مرتفع، وكانوا يعلمون الناس خاصة أولئك الشباب المتعطش إلى المشاركة السياسية والمتطلعين إلى المناصب العليا في الدولة، كانوا يعلمون هؤلاء الشباب فن الكلام والخطابة، وفي نفس الوقت فن النجاح في الحياة العملية.

وقد ظهرت هذه الطائفة من المعلمين في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد في مختلف المدن اليونانية، واتجهت آمالهم دائما إلى تعليم الشباب الأثيني بالذات، وربما كان ذلك لحاجة شباب تلك المدينة بالذات في هذه الفترة إلى هذا النوع من التعليم، وربما يرجع ذلك أيضا إلى علم كل السوفسطائيين بمكانة أثينا السامية بين المدن اليونانية وزعامتها السياسية والاقتصادية والعسكرية لهذه المدن فضلا عما كانت تتمتع به من ثراء وتقدم في مختلف المجالات.

أولا: معنى السوفسطائي:

أطلق هؤلاء المعلمون على أنفسهم لقب "السوفسطائي - Sophist" وهو مشتق من لفظة Sophos[٣٢] التي تعني الحكمة أو المهارة. أي أن السوفسطائي كان هو ذلك الشخص الماهر الحاذق في فن معين من الفنون.

ورغم أن هذه الكلمة كانت تطلق أحيانا على كبار الشعراء والفلاسفة والموسيقيين وأيضا على الحكماء السبعة[٣٣]، إلا أنها أصبحت شيئا فشيئا اسم علم يطلق على هذه الطائفة الجديدة من المعلمين بدءا من بروتاجوراس أمير هذه الطائفة كما يحلو للبعض أن يسميه[٣٤].

لم يكن لقب السوفسطائى إذن يحمل أى معنى سيئ أو بغيض، وإلا ما كان بروتاجوراس وأقرانه من السوفسطائيين قد اختاروا أن يطلقوه على أنفسهم باعتبارهم "حكماء القرن الخامس". فلقد كان هذا اللقب فى ذلك الزمان من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد يفهم منه فيما يقول صاحب "قصة الحضارة" ما نفهمه نحن الآن من لفظ "أستاذ جامعى"[٣٥]، ولقد كانوا بالفعل أساتذة ومعلمين لمواضيع كثيرة ومتنوعة.

وعلى ذلك ينبغى علينا أن ننفى عنهم بعض ما وصفوا به خطأً وشاع عنهم؛ فأولاً: هم لم يكونوا سوفسطائيين بالمعنى الذى نفهمه نحن الآن من هذا اللفظ فى عالمنا المعاصر؛ فالقارئ المعاصر يستخدم كلمة سوفسطائى مرادفة للتلاعب بالألفاظ أومرادفة للقدرة على قلب الحقائق والأوضاع والتمويه على الآخرين وخداعهم!!

والحقيقة أن السوفسطائيين فى ذلك العصر رغم قدراتهم البلاغية والخطابية الفذة وتمكنهم من فنهم لدرجة يمكنهم فيها أن يقوموا بتلك الألاعيب والحيل اللغوية، إلا أنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة فى المقام الأول كما يحترف أى فنان ممارسة الفن أو كما يحترف أى صانع صنعة معينة.

وثانياً: أنهم مع احترافهم مهنة التعليم، إلا أن ذلك لم يكن يعنى بالضرورة أنهم كانوا يتقاضون الأجر لقاء ذلك، فلقد كان بعضهم لا يتقاضى أجرا على الاطلاق. وكان بعضهم الآخر يتلقى الأجر الذى يقدر قيمته التلميذ، وعادة ما كان هذا الأجر أقل فى قيمته من قيمة ذلك الأدب الإنسانى الرفيع الذى كانوا يتعلمونه من هؤلاء المعلمين الذين كانوا ينقلون إلى هؤلاء التلاميذ خبراتهم الواسعة بحقيقة الطبيعة البشرية وبفنون الحياة المختلفة. وعلى أى حال، فينبغى أن نميز بين كبار السوفسطائيين الذين عاشوا فى القرن الخامس، أولئك الذين لم يكن الأجر بالنسبة لهم هو الغاية أو الهدف من وراء التعليم، وبين صغار السوفسطائيين وخاصة فى القرن الرابع الذين تغيرت الغاية بالنسبة لهم فأصبحت هى جمع المال لقاء التعليم [٣٦].

ثانياً: انحراف معنى "السوفسطائى" وأسباب ذلك:

ولعل السؤال الذى قد يراود القارئ الآن هو: إذن كيف حدث التحول من المعنى الحسن للفظ السوفسطائى إلى ذلك المعنى السيئ البغيض ؟! وما أسباب هذا التحول؟!

لقد ذكر المؤرخون عدة أسباب لهذا التحول، معظمها يتعلق بالظروف التى ظهر فيها هؤلاء الحكماء خاصة ظروف الأثينيين وطبيعتهم المحافظة المتدينة رغم ديمقراطيتهم السياسية واستمتاعهم بكافة المظاهر التقدمية.

من هذه الأسباب **أولاً**، أن كل محاولة من قبل أى فيلسوف وليس من قبل السوفسطائيين فقط لكشف غوامض الطبيعة واستجلاء أسرارها كانت دائما ما تقابل بعدم الثقة والرفض من المتدينين وأهل التقوى والورع الذين كانوا يتمسكون ويؤمنون بكل ما فى ديانتهم من أساطير نسبت إلى آلهتهم. ولما كان السوفسطائيون قد تناولوا البحث فى كل الأمور من زاوية إنسانية حيث بحثوا فى أصل الدين وأصل الأخلاق وأصل القوانين السياسية من هذه الزاوية، فقد أصبحوا بالطبع أكثر عرضة لكره هذه الطبقات المحافظة المؤمنة بأن كل شئ أصله الهى ومقدس.

ثانيا، أن غالبية اليونانيين حتى فى ظل الديمقراطية الناشئة كانوا يحترمون النزعة الأرستقراطية والتقاليد الأرستقراطية، وينزلون أصحاب الحرف ممن يتلقون الأجور على أعمالهم منزلة أدنى. ولما كان السوفسطائيون فى غالبية الأحوال من الأجانب الغرباء على أثينا، فضلا عن تناولهم الأجر مقابل التعليم، فقد كان من الطبيعى أن يُنظر إليهم من قبل الأثينيين هذه النظرة المتدنية.

ثالثاً، إن تلقى هؤلاء للأجر مقابل التعليم كان يعنى ببساطة أن القادرين من الأغنياء هم فقط الذين يمكنهم التعلم، بينما يبقى جمهور الشعب بعيدا عن التعليم ومحروما منه، فيفقدون بذلك السلاح القوى الذى كانوا يحتاجون إليه فى التعبير عن أفكارهم والدفاع عن أنفسهم.

رابعاً، أما السبب الرابع فيتمثل فى تلك المعارضة القوية التى ووجهت بها الحركة السوفسطائية وخاصة من قبل سقراط وكان من أقوى الشخصيات الأثينية تأثيرا، ومن تلميذه أفلاطون الذى خصص الكثير من محاوراته لمعارضة آراء السوفسطائيين ووصفهم فى هذه المحاورات بأقذع الصفات وهاجمهم هجوما عنيفا(٣٧).

ثالثاً: مناقشة تكشف الوجه الحقيقى للسوفسطائيين:

والحقيقة أن مناقشة هذه الأسباب قد تكشف لنا الوجه الآخر للسوفسطائيين ولدورهم فى الفكر اليونانى.

ولنبدأ من السببين الأول والأخير، فهما فى اعتقادنا يشكلان السبب الرئيسى وراء المعنى السيئ الذى اكتسبه لفظ السوفسطائى فى ذلك العصر، ووراء تلك الشهرة سيئة السمعة التى لحقت بالفكر السوفسطائى على مر التاريخ؛ إذ أن الهجوم الذى وجهه إليهم سقراط – وهو شخصية محافظة أرستقراطية النزعة رغم أصله المتواضع – وإلى آرائهم الجريئة غير المتحفظة فيما يتعلق بأصل الأخلاق ومعنى الفضيلة كان السبب المباشر لعداء الفلاسفة من بعده للسوفسطائيين، فقد عاداهم تلميذه أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو. وهذا العداء والهجوم على الآراء السوفسطائية الداعية إلى النسبية وتحرير الفرد من سلطة المجتمع والتقاليد. أقول إن هذا العداء هو الذى اكسب لفظ "السوفسطائى" هذا المعنى السيئ منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى الآن.

فقد كان شغل سقراط الشاغل هو الهجوم على تلك الآراء السوفسطائية ومحاربتها فى كل مكان يذهب إليه؛ إذ اعتقد أن هذه الآراء الداعية إلى النسبية ستقضى على كل القيم والتقاليد الأثينية العريقة. والحقيقة أن هذا الهجوم السقراطى لم ينل من السوفسطائيين ولم ينل من مكانتهم الفكرية فى المجتمع الأثينى. فقد فشل فى القضاء عليهم، وفشل فى إقناع الأثينيين بخطر هذه الآراء. وكان الدليل الواضح على ذلك هو اقتراع الأثينيين على اتهام سقراط والحكم عليه بالإعدام [٣٨]. لقد كان ذلك دليلا على انتصار السوفسطائيين وفشل سقراط فى مهمته فى القضاء على آرائهم وعلى تأثيرهم فى المجتمع الأثينى !!

وربما كان غضب أفلاطون من هذا الانتصار السوفسطائى وحزنه الشديد على فقد سقراط هو الذى دفعه إلى تخصيص جانب كبير من محاوراته لمناقشة الفكر السوفسطائى والهجوم الشديد على السوفسطائيين. ونظرة إلى أسماء محاورات أفلاطون تكشف عن مدى اهتمامه بهذا الأمر؛ إذ كتب "هيبياس الصغير" و "هيبياس الكبير" و"بروتاجوراس" و "جورجياس" و"السوفسطائى" وكلها محاورات تحمل أسماء أعلام السوفسطائيين وتتضمن نقدا لآرائهم وهجوما على دورهم الهدام فى الفكر اليونانى.

لقد وصف أفلاطون السوفسطائى فى محاورة "بروتاجوراس" بأنه التاجر الذى يتاجر فى نوع من أنواع العلم هو فن الكلام والعلم بالفضيلة، فهو تاجر بضاعته الكلام[٣٩].

أما فى محاورة "السوفسطائى" وهى من أواخر محاوراته، فقد شن عليهم حملة عنيفة، وانتهى إلى تعريف السوفسطائى بأنه صائد يصطاد الأغنياء من البشر، وأنه تاجر وبائع يبيع التعاليم لقاء الأجر(٤٠).

وكما فعل أفلاطون، فعل تلميذه أرسطو، إذ واصل الحملة الشديدة على السوفسطائيين وعلى الفكر السوفسطائى. وقد ركز انتقاداته على لغة السوفسطائيين وعلى منهجهم الجدلى الذى وصفه بالمغالطى. وقد خصص أرسطو كتابين من مؤلفاته المنطقية لنقد المنهج السوفسطائى فى الجدل هما كتابيه "الجدل - الطوبيقا"، و"الأغاليط - السوفسطيقا". وقد انتهى فى "الجدل" إلى اعتبار الجدل مجرد فن لا يمكن أن يرقى إلى منهج لتحصيل المعرفة العلمية، كما انتهى فى "الأغاليط السوفسطائية" إلى وصف السوفسطائى بأنه "مُنتحل للحكمة وليس حكيما حقيقيا.. وأنه هو الذى يكسب المال من تظاهره بالحكمة وهو ليس بحكيم"(٤١).

إذن لقد كانت الكتابات الأفلاطونية والأرسطية، ومدرستيهما "الأكاديمية" و"اللوقيون" وتلاميذهما فى هذه المدارس هى التى عرّضت بالسوفسطائيين وبفكرهم وتسببت فى هذه الشهرة سيئة السمعة للفظ "السوفسطائى"، الذى أصبح مرادفا لكل ما هو مغالطى وتمويهى ومخادع، وأصبح أى سوفسطائى إنما هو مجرد باحث عن المال من أى طريق حتى لو كان هذا الطريق مخالف للحق وللحقيقة!!

والحقيقة أن الهجوم السقراطى والأفلاطونى لم ينجح فى القضاء على السوفسطائيين وعلى وجودهم وتأثيرهم فى المجتمع الأثينى، بينما نجح الهجوم الأرسطى فى ذلك نظرا لأنه قد خصص جانبا من دروسه المسائية لكشف مغالطات الحجج السوفسطائية وتعليم الناس كيف يواجهون هذه الطريقة السوفسطائية فى الجدل. ونظرا لأنه نجح فى التوصل إلى صورة من صور التفكير المنطقى الصحيح المحكم فى مؤلفاته المنطقية (٤٢).

وربما يرجع نجاح أرسطو فى التقليل من خطر التأثير السوفسطائى وفى القضاء على السوفسطائيين لأنه عاصر الجيل الثانى من السوفسطائيين، سوفسطائي القرن الرابع، أولئك الذين كان هدفهم الأول بالفعل كسب أكبر قدر من المال لقاء تعليم الناس

ما شاء الناس أن يتعلموا وبدون حرص على توصيل الرسالة الفكرية لرواد السوفسطائين حول نسبية الحقيقة، ونسبية الفضيلة .. الخ. لقد كان هذا الجيل الثانى من السوفسطائيين بالفعل ممن اعتمدوا فى تعليمهم على صور مغالطية كثيرة نجح أرسطو فى الكشف عنها وفى بيان زيفها سواء من ناحية اللغة المستخدمة لما فيها من مغالطات وخلط أو من ناحية المضمون الذى كان هشا وخاليا من أى توجهات فلسفية حقيقية تستدعى المناقشة الجادة.

أما فيما يتعلق بالسببين الثانى والثالث من الأسباب السابق الإشارة إليها، فهما فى اعتقادنا أقل أهمية، بل ربما يمكن القول أنه لا أهمية لهما فى واقع الأمر؛ إذ لم يكن حال السوفسطائيين فى بداية ظهورهم - كما أشرنا فيما سبق - حال من يتلقون الأجر على التعليم!

إن بروتاجوراس وجورجياس وبروديقوس على سبيل المثال لم يكونوا من طلاب المال بأى سبيل، بل كان لهم منزلتهم الفكرية الرفيعة، وكان لهم وجهة نظرهم الفلسفية التى تعلم منها رغم الهجوم عليها كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو على السواء.

لقد استفاد هؤلاء الفلاسفة الكبار من فلسفات السوفسطائيين إلى حد يمكن معه القول إننا نعتبر فلسفات هؤلاء كانت فى الأساس رد فعل للآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها السوفسطائيون؛ فمناقشة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو لآراء السوفسطائيين هو ما يكشف حقا عن الدور الخطير الذى لعبوه فى الفكر اليونانى، وفى المكانة الفكرية التى نالتها أثينا نتيجة وجود هؤلاء الفلاسفة فيها [٤٣].

أما فيما يتعلق بمسألة تلقى هؤلاء الفلاسفة للأجر، فقد كانت مسألة مبالغ فيها من قبل نقاد السوفسطائيين خاصة إذا ما وضعنا فى الاعتبار أنهم كانوا يتنقلون بين مختلف بلاد اليونان، وأنهم لم يكونوا مدرسة يتجه إليها التلاميذ ليتعلموا لقاء الأجر! لقد كان السوفسطائيون الأوائل إذا ما نزلوا مدينة يتجهون إلى منزل أحد الأثرياء وغالبا ما يكون ذلك نتيجة دعوة منه، فقد نزل بروتاجوراس بمدينة أثينا بدعوة من كالياس وحل ضيفاً فى بيته. كما نزل جورجياس فى منزل كاليكليس. وكان من عادة هؤلاء الأثرياء أن ينتهزوا فرصة نزول أحد كبار السوفسطائيين فى منزلهم فيدعون أصحابهم وبعض المهتمين بأمور الحكمة إلى منزلهم للاستماع إلى حديث السوفسطائى والتحاور معه [٤٤].

وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان الكثيرون من السوفسطائيين يلقون محاضراتهم فى أماكن عامة لقاء أجر للدخول، كما كان بعضهم ينتهزون فرصة الألعاب الأوليمبية والأعياد اليونانية ليعرضوا فنونهم الخطابية وبراعتهم العلمية على الوافدين من جميع المدن الأخرى (٤٥).

وأخيرا فإننا لا يجب أن ننسى أن السوفسطائيين كانوا يقيمون فى أثينا كغرباء، وهم ان لاقوا مثل غيرهم الترحيب من الأثينيين، وان تمتعوا مثل غيرهم أيضا بنصيب من المساواة الاجتماعية، إلا أنهم كانوا محرومين من الامتيازات السياسية التى كانت مقصورة على المواطنين حسب القوانين الأثينية (٤٦). ولا ضير يضيرهم ان هم تبادلوا المصالح مع أثرياء أثينا الطامحين إلى التعلم لخدمة أغراضهم الخاصة سواء كانت هذه الأغراض تتعلق بالوصول إلى أرقى المناصب السياسية أو تتعلق بالإفلات من عقوبة معينة جزاء تهمة اتهموا بها! لقد كان السوفسطائى يعلمهم ذلك مقابل الأجر الذى يمكنه من البقاء فى أثينا أو فى غيرها من المدن اليونانية متمتعا برغد العيش. ومن أحق بذلك الرغد فى العيش من المُعلمين الأفذاذ من طراز بروتاجوراس وجورجياس وبروديقوس. !!

وفى الحقيقة أننى لم أتعاطف أبدا مع هذه الضجة التى أثارها سقراط وأفلاطون حول تلقى السوفسطائى الأجر مقابل التعليم. وهاهى أسبابى فى ذلك؛ فسقراط وهو أول من بدأ إثارة هذه الضجة، وإن كان قد فعل ذلك عن إدراك لسمو التعاليم وحرصه الشديد على ألا يقترن تعليمها بمصلحة ما سواء من قبل المعلم أو من قبل المتعلم، فهو قد عاش حياته فقيرا معدما مطاردا من زوجته التى كانت دوما تطالبه بتوفير مطالبها ومطالب أولادها، ولم يكن يليق بالأثينيين ـ وهم على هذا القدر الواسع من الثراء فى ذلك العصر. أن يتركوا أحد أعظم فلاسفتهم على هذا النحو، بل كان الواجب عليهم أن يكرّموه وأن يخصصوا له معاشا استثنائيا يوفر له ولأسرته الحياة الكريمة. ولا عجب أن وجدنا سقراط نفسه قد طالبهم بهذا وهو يعرض دفاعه أمامهم فى المحكمة الأثينية !!

أما أفلاطون، فقد كان جده الأكبر صولون تاجرا واسع الثراء، وكانت التجارة سببا فى مصادقته للحكام والملوك، وسببا فى الخبرة الواسعة التى اكتسبها، وفى

الانجازات العظيمة التى حققها لنفسه ولبلده أثينا. أما هو نفسه (أقصد أفلاطون) فقد اشتغل ببيع الزيت فى مصر. كما يروى بلوتارك. كى يسد نفقات رحلته العلمية إليها وذلك رغم ثرائه الواسع وأصل أسرته العريق (٤٧).

أما أرسطو فقد كان أجر والده لقاء تطبيب الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا هو السبب فى الحياة السوية التى عاشها، كما كان أجره هو نفسه نتيجة تعليمه للإسكندر ابن الملك فيليب وفيرا وسخيا. وليس أدل على ذلك من أنه قد أمده بالمال اللازم لبناء مدرسته الفلسفية. العلمية المتميزة "اللوقيون" فى أثينا.

وعلى أية حال، فإن ما قدمناه ليس دفاعا خالصا عن السوفسطائيين، فقد كان كل ما أردناه هو أن نصرف اهتمامنا عن ذلك الهجوم الشائن الذى شنه عليهم سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو وخاصة ما يتعلق منه بالمظاهر ومصادر الثروة. ذلك الهجوم الذى كان سببا فى إكساب لفظ أو لقب "السوفسطائى" هذا المعنى البغيض، أن ينصرف اهتمامنا عن ذلك، لنهتم بما هو أهم!!

وما هو أهم فى اعتقادى هو جوهر الخلاف الفكرى. الفلسفى بين السوفسطائيين من ناحية وبين هؤلاء الفلاسفة من ناحية أخرى. فهذا الخلاف الذى كان يدور حول الإنسان: طبيعته وأصل معتقداته وحضارته بمظاهرها المختلفة. هذا الخلاف الفكرى هو ما حول الفكر الفلسفى اليونانى إلى مناقشة قضايا الإنسان بدلا من الاستغراق فى مناقشة قضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة. هذا الخلاف الفكرى هو الذى وجه اهتمام هؤلاء الفلاسفة جميعا إلى بحث مشكلة التقدم الحضارى وهو الذى جعل أثينا تتبوأ مكانتها الفريدة فى التاريخ العالمى للفلسفة.

واعتقد أنه لولا تلك الآراء الحرة والجريئة التى أطلقها كبار السوفسطائيين معبرة عن رؤيتهم الفلسفية الجديدة الباعثة للهمم الإنسانية والداعية إلى نهضة البشر من خلال رؤية كلا منهم المستقلة ومن خلال تحقيق المصالح الذاتية للأفراد.

أقول إنه لولا تلك الآراء الحرة الجريئة ربما لم نكن قد سمعنا عن سقراط ومن ثم عن أفلاطون وأرسطو. إن بلوغ الفلسفة اليونانية قمة ازدهارها فى فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار كان الفضل فيه بلا شك لما أثاره السوفسطائيون من مشكلات وقضايا كان لابد من مناقشتها وحسمها على الصعيد الحضارى لهذا العصر الفريد من عصور الفلسفة.

الفصـل الثالث

أعـلام الحركة السوفسطائية وفلسفاتهم

تمهيد ..

لم يكوّن السوفسطائيون فيما بينهم مدرسة فلسفية، ولم يؤثر عن أى منهم أنه تعمد تكوين مثل هذه المدرسة التى يلتف فيها التلاميذ حول أستاذ بعينه يتلقون عنه التعاليم.

ولعل ذلك يرجع إلى أنهم كانوا من المعلمين الجوالين الذين لم يستقروا فى مكان فلم يُتح لأى منهم أن يستقر فى مكان معين أو فى مدينة بعينها بحيث يتوافر الجو المناسب لتكوين مثل هذه المدرسة.

وفى اعتقادى أنه حتى لو توافر لأى منهم مثل هذا الجو المناسب للاستقرار، فلم يكن ممكنا أن تتكون مثل هذه المدرسة، وذلك نظرا لأن الفكر السوفسطائى بطبيعته كان فكرا فرديا نسبيا؛ لقد كان السوفسطائيون رغم اشتراكهم جميعا فى الاهتمام بالإنسان والقضايا الإنسانية إلا أنهم كانوا متعددى الاهتمامات إذ كان منهم اللغويين الذين يبحثون فى أصل اللغة، وكان منهم المناطقة الذين يهتمون باستخلاص النتائج من المقدمات، وكان منهم الأدباء والشعراء الذين اهتموا أكثر بالأدب والشعر، وكان منهم الخطباء الذين يسحرون الألباب بقوة بيانهم، وكان منهم من فضلوا تركيز أبحاثهم فى شئون الأخلاق والسياسة الخ.

إذن يمكن القول أن السوفسطائيين بحكم طبيعة فكرهم وتنوعه، وبحكم عدم استقرارهم فى مكان ما قد شكلوا حركة فلسفية واسعة امتدت عبر معظم بلاد اليونان وان كان معظمهم قد زار أثينا وانطلقت شهرته منها؛ إنهم يمثلون حركة فلسفية أضاءت مختلف أرجاء بلاد اليونان فى آن واحد وان كانت بؤرتها قد تركزت فى أثينا باعتبارها كانت آنذاك تمثل قلب الفكر اليونانى النابض.

لقد ظهر من السوفسطائيين من برعوا فى كل المجالات نظرية كانت أوعملية. ولذلك يصعب تصنيفهم. وان كانت هناك محاولات للتمييز بين تيارين؛ السوفسطائيون

أتباع الإنسان، والسوفسطائيون أتباع الطبيعة وذلك من خلال موقفهم من مشكلة التعارض بين الاتفاق nomos والطبيعة Physis التى أثارها بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين[٤٨]. كما أن هناك محاولات أخرى للتمييز بين جيلين من السوفسطائيين؛ الجيل الأول من السوفسطائيين القدامى، والجيل الثانى من السوفسطائيين الراديكاليين[٤٩].

وبالطبع فإن الجيل الأول من السوفسطائيين هو الأجدر بالاهتمام لأنهم كانوا كما أشرنا فيما سبق أصحاب فكر متميز ولهم وجهة نظرهم الفلسفية الأصيلة التى أثارت المناقشات الحامية بين الفلاسفة سواء من فلاسفة اليونان أو من الفلاسفة الذين اهتموا بقضايا الإنسان على مدى وتاريخ الفلسفة.

ولا شك أن أبرز هؤلاء الفلاسفة من السوفسطائيين الأوائل خمسة هم بروتاجوراس وجورجياس وأنطيفون وبروديقوس وهبياس. وهؤلاء من سنركز على عرض فلسفاتهم فى الصفحات القادمة.

أولاً

بروتاجوراس Protagoras

أولاً: مكانته الفلسفية:

يعتبر بروتاجوراس بلا شك زعيم الحركة السوفسطائية باعتباره أقدم السوفسطائيين وأقدرهم. ورغم الاختلاف بين المؤرخين على مكانة بروتاجوراس الفلسفية إلا أنهم يقرون له بالأسبقية فى توجيه الفكر الفلسفى اليونانى نحو البحث فى قضايا الإنسان. وينسبون إليه الفضل فى وضع أسس النحو وفقه اللغة عند الأوروبيين[٥٠].

وليس أدل على ذلك من أنه رغم العداء والهجوم الذى شنه أفلاطون على السوفسطائيين عموما وعلى بروتاجوراس خاصة، رغم ذلك فقد كان هو أول من اعترف لبروتاجوراس بهذا الفضل حيث أكد أنه أول من بحث فى الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ وأنه كان أول من تحدث عن أزمنة الأفعال وحالاتها (إخبارية وشرطية).. الخ[٥١]. وفى ضوء تلك الاسهامات اللغوية الرائدة التى اتفق عليها الجميع لبروتاجوراس، فإن مهاراته الخطابية والجدلية التى يتفق عليها الجميع أيضا لا تبارى وبفضلها أسهم بروتاجوراس بنصيب كبير فى وضع فن المنطق[٥٢].

كما أنه وبفضل هذه المهارات أصبح واحدا من أثرياء عصره لأنه كان أول من أدخل نظام التعليم الفلسفى مقابل الأجر[٥٣].

والحق أن مكانة بروتاجوراس الفلسفية تفوق كل ما سبق ذكره، لأنه ان كان بما سبق ذكره قد اكتسب شهرته فى عصره، فإنه بآرائه الفلسفية حول الإنسان: حقيقته وكيف يعرف؟ وماذا يعرف؟ وكيف يسلك ؟ وأصل حضارته؟! إنه بطرحه هذه التساؤلات حول الإنسان وبما قدمه من إجابات تمتاز بالأصالة والجرأة غير المسبوقة أصبح زعيما لحركة التنوير فى عصره، كما أصبح الجد الأول للنزعة البراجماتية فى الفلسفة قديما وحديثا. وليس أدل على ذلك من أن البراجماتيين المعاصرين يعتبرونه بالفعل جدهم الأول[٥٤].

ثانياً: حياته وكتاباته:

يتفق المؤرخون منذ أفلاطون على أنه من مواطنى مدينة ابديرا موطن ديمقريطس، لكنهم يختلفون حول ماعدا ذلك من أحداث حياته؛ فمنهم من يرى أنه ولد حوالى عام ٥٠٠ ق.م ويجعلونه معاصرا لانكساجوراس مثل تايلور وبرنت، وهما بذلك يميلان إلى تصديق رواية أفلاطون[٥٥]. ومنهم من يقول أنه ولد عام ٤٨٥ ق. م مثل سارتون ودوميتريو[٥٦]. ومنهم من يرى أنه ولد حوالى عام ٤٨٠ أو ٤٨١ ق.م مثل كوبلستون وستيس[٥٧].

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نجزم بشيء حول عام ولادته؛ فالذين يرجحون الرواية الأولى كالدكتور الأهوانى يستندون فى ذلك إلى رواية أفلاطون فى محاوراته عن بروتاجوراس. ولما كان أكبر الظن أن هذه المحاورة قد كتبت فى حوالى عام ٤٣٢ ق. م وقد أشار فيها بروتاجوراس إلى نفسه ـ حسب ما كتب أفلاطون ـ بأنه كالوالد بالنسبة لجميع الحاضرين، ولما كان سقراط فى ذلك الوقت يبلغ حوالى السابعة والثلاثين من عمره، فإن بروتاجوراس يكون قد ولد تقريبا فيما بين عامى ٥٠٠ أو ٤٩٠ ق.م. وتحديد تاريخ مولده بهذا الشكل يسمح لنا بقبول الرواية القائلة بأنه قد تلقى العلم على يد معلمين فارسيين ممن صحبوا الملك اجزرسيس فى حملته على اليونان وفى غزوه لابديرا. وان كانت هذه الرواية التى يرجحها هؤلاء تتناقض مع الرواية القائلة بأن بروتاجوراس كان من تلاميذ ديمقريطس، وأن الأخير قد رأى الأول وهو فى صباه يعمل فى جمع الحطب. ولما التقى به وأعجب بفصاحته اصطحبه معه وعلمه الفلسفة، وهذه هى رواية أبيقور فيلسوف الذرة الشهير فى أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث قبل الميلاد.

ولعل هذه الرواية الأخيرة هى التى جعلت البعض من المؤرخين يرجحون أنه ربما ولد فى ما بين عامى ٤٨٥ و ٤٨٠ ق. م. وإن كان فى هذه الرواية أيضا ما يثير الحيرة، إذ كيف يتسق هذا التاريخ مع تتلمذ بروتاجوراس على ديمقريطس الذى تختلف الروايات أيضا حول تاريخ مولده حيث يرى البعض أنه ولد حوالى عام ٤٦٠ ق.م، بينما يرجح آخرون أنه من مواليد عام ٥٠٠ ق.م؟!!

وعلى كل حال، فليس هناك ما يؤكد بالقطع أى من الروايات الخاصة بتحديد تواريخ ميلاد أولئك الفلاسفة من السابقين على سقراط. فكلها تعد تواريخا تقريبية وغير مؤكدة.

أما ما يكاد يجمع عليه المؤرخون فى حديثهم عن حياة بروتاجوراس، أنه قد بدأ حياة التجول فى مختلف بلاد اليونان منذ أن بلغ الثلاثين من عمره. ومن المؤكد حسب روايات أفلاطون وديوجين اللائرسى أنه قد زار أثينا عدة مرات، وان كان هناك اختلاف حول عدد هذه المرات؛ اذ يقدرها البعض بخمس مرات[٥٨]، ويقدرها آخرون بثلاث مرات فقط حددوها فى الأعوام ٤٤٤ و٤٣٢ والأخيرة تمت بعد الثانية بحوالى عشر سنوات[٥٩]. بينما يرى البعض الآخر أنه لم يزرها سوى مرتين فقط كانت الأولى فى عام ٤٤٤ ق.م، والثانية فى عام ٤٣١ ق.م وربما امتدت هذه الزيارة الثانية عاما آخر[٦٠].

وعلى أية حال، فإن المهم أنه من المؤكد أن بروتاجوراس قد زار أثينا أكثر من مرة وربما بقى فيها مدة طويلة أثناء إحدى هذه الزيارات. إذ أن ما حدث من ضجة فى أثينا حينما قرأ الأثينيون كتابه "عن الآلهة" يؤكد ذلك.

فلقد روى أنه حوكم وصدر عليه حكم بالنفى وبإحراق مؤلفاته فى ساحة المدينة، وقد تمت هذه المحاكمة إما فى عام ٤٤٤ حسب إحدى الروايات[٦١]، أو فى عام ٤١١ حسب رواية أخرى[٦٢].

وإذا سلمنا بصحة إحدى هاتين الروايتين فإن معنى ذلك أن هذه المحاكمة تكون أول حادثة من نوعها فى تاريخ الفلسفة يحرق فيها كتب الفيلسوف، وإن كان هذا الأمر قد تكرر كثيرا بعد ذلك.

والحقيقة أنه ربما يخالجنا الشك فى صحة هذه الحادثة استنادا إلى رواية أفلاطون الذى قال فى محاورة "مينون": "أن بروتاجوراس توفى وقد ناهز السبعين من العمر بعد أن قضى أربعين عاما يزاول مهنته، وتمتع خلال هذه الفترة بسمعة طيبة"[٦٣]. إن كل ما نستطيع تأكيده بناء على تلك الروايات المتناقضة حول حياة بروتاجوراس وأساتذته أنه قد ازدهر واشتهر بين عامى ٤٤٠ و ٤٣٠ ق.م. وأنه ربما توفى فى حوالى عام ٤١٠ ق.م[٦٤]. وإن كان هذا التاريخ الأخير غير مؤكد أيضا لأن ثمة رواية أخرى تقول أنه مات فى نفس العام الذى اتهمه فيه أهالى أثينا بالكفر وحاكموه . ولقد قال أصحاب هذه الرواية أنه ربما حكم عليه بالإعدام فهرب، أو ربما نفى من أثينا وفى كلتا الحالتين فإنه هلك حسب هذه الرواية حينما تحطمت به السفينة التى كانت تقله

إلى النجاة[٦٥]. أما عن كتابات بروتاجوراس، فإن ديوجين اللائرسي قد أعطانا قائمة تتضمن مجموعة من المؤلفات التي نسبت إليه، منها "عن الحقيقة" و "عن الآلهة" و"في الحجج المتناقضة" و "عن الفضيلة" و "عن الطمع" و "في الرياضيات" و "في الدساتير" و"في أخطاء البشر"[٦٦].

ولم يصلنا من هذه المؤلفات سوى بعض الشذرات من بعض مؤلفاته وخاصة من كتابية "عن الحقيقة On Truth"، و"عن الآلهة On the Gods".

ثالثاً: نظريته في المعرفة والألوهية:

يقول بروتاجوراس في الشذرة الوحيدة الباقية من كتابه "عن الحقيقة" أن الإنسان مقياس الأشياء جميعها، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها[٦٧]".

تلك هي العبارة التي تشكل جوهر فكر بروتاجوراس الفلسفي ككل، وهي التي نستقي منها نظريته في المعرفة، فهي تلخص بوضوح موقفة من المعرفة الإنسانية، إذ يعتقد أن الإنسان هو وحده معيار المعرفة؛ فإن قال عن شيء أنه موجود فهو موجود، وان قال عن شيء أنه غير موجود فهو غير موجود!

ولكن ماذا كان يقصد بروتاجوراس هنا بالإنسان؛ هل يقصد الإنسان الفرد فيكون محمد وأحمد وعلي .. الخ هم معيار الوجود؟! أم يقصد الإنسان ككل، أي النوع الإنساني ككل هو معيار الوجود ؟!

لقد اختلف المفسرون حول ذلك؛ فجومبرز وفريمان يميلان إلى أن بروتاجوراس كان يقصد الإنسان ككل؛ فقال الأول أن بروتاجوراس كان يعارض في الأساس الفلسفة الأولى ونظرية الأيليين حول الوجود. وبينما رفض الايليون شهادة الحواس الظنية في معرفة الوجود، اعتبر بروتاجوراس أن الحواس هي الأساس في معرفة هذا الوجود[٦٨].

أما فريمان فترى أنه يُفهم من تلك العبارة لبروتاجوراس إن الأشياء لا توجد إلا حينما يدركها مُدْرِك، ولما كان الإنسان قادر على الإدراك؛ فجميع الأشياء التي تبدو للإنسان موجودة فهي موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو موجودة لأي إنسان فهي

غير موجودة. والمقصود بالإنسان هنا فى رأيها هو النوع الإنسانى Mankind وليس الإنسان كفرد Individual Man [٦٩]. والغريب أنها تستشهد فى تأكيدها لهذا المعنى المقصود عند بروتاجوراس بمناقشة أفلاطون لهذه العبارة فى محاورة "ثياتيتوس" وخاصة قول أفلاطون "لم جعل بروتاجوراس الإنسان هو مقياس الوجود ولم يجعل الخنزير أو القرد أو أى حيوان آخر يمتلك الإحساس؟!"[٧٠].

والحقيقة فى اعتقادى أن بروتاجوراس لم يكن يقصد الإنسان بهذا المعنى الكلى بل كان يقصد الإنسان كفرد هو معيار الوجود، فمعظم الانتقادات التى وجهها أفلاطون لهذه النظرية كانت تركز على الإنسان الفرد باعتباره هو الذى يحس، وباعتبار أن إحساسه يختلف من وقت إلى آخر وتبعا لحالته الصحية، فإن كان سليم الجسم فهو يحس بطعم الأشياء مختلفا عن إحساسه بطعمها وهو مريض؛ فالخمر التى يشربها وهو فى صحة جيدة تبدو لذيذة الطعم بينما حينما يشربها وهو مريض تبدو مُرة، هذا على الرغم من أن الشىء الخارجى هو هو لا يتغير، فالخمر هى هى لا تتغير، ولكن إحساس الفرد بها هو الذى يتغير فى حال الصحة عنه فى حال المرض[٧١].

وعلى أى حال، فإن معظم المؤرخين يرون أن أفلاطون قد فسر عبارة بروتاجوراس على أنها تعنى الإنسان الفرد Individual Man وليس النوع الإنسانى [٧٢].

والقارئ لمحاورة ثياتيتوس يتأكد له ذلك بالفعل حينما يجد أن أفلاطون قد بدأ مناقشة هذه النظرية التى توحد بين المعرفة والإحساس التى قال بها بروتاجوراس بردها إلى أصلها عند هيراقليطس وأقراطيلوس وهم فيلسوفا التغير والسيلان الدائم[٧٣].

وهكذا فعل ذلك أيضا أرسطو؛ فقد ذكر بروتاجوراس فى ثنايا حديثه عن الطبيعيين وخاصة هيراقليطس، واعتبر أن مذهبه لا يختلف عن مذهبهم لأنه قال "بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وهذا يعنى ببساطة أن الحقيقة هى كما تبدو لكل شخص، وتبعا لذلك فإن نفس الشىء يكون موجودا وغير موجود، حسنا وقبيحا، وأن جميع الأحكام تكون صادقة؛ لأن الشىء غالبا ما يظهر جميلا عند البعض وعلى الضد من ذلك تماما عند آخرين، فما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء جميعا"[٧٤].

إذن تبعا لما قاله أفلاطون فى "ثياتيتوس" وأرسطو فى "الميتافيزيقا" تكون نظرية المعرفة عند بروتاجوراس مؤداها أن الإنسان الفرد بحواسه هو معيار المعرفة،

فإن وقع الشيء في خبرته الحسية صار موجودا بالنسبة له، وان لم يقع في خبرته الحسية صار غير موجود بالنسبة له أيضا.

فالحواس والإدراك الحسي إذن هو المعيار الذي يقيس به الفرد وجود الأشياء جميعا. إن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل واحد منا، فما يبدو حقيقي بالنسبة لي فهو كذلك، وما يبدو صادقا بالنسبة لك فهو كذلك أيضا (٧٥).

وهذا الإقرار المطلق بنسبية الحقيقة واختلافها من شخص إلى آخر تبعا لإدراكات كل منهما الحسية هو ما جعل بروتاجوراس يقول ببساطة وبدون أن يتنصل من نتيجة فكرته الأساسية؛ أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكون كلتاهما صادقتين(٧٦).

لقد علَّم بروتاجوراس أن جميع الآراء صادقة وأن الخطأ مستحيل، وأنه مهما تكن القضية المطروحة فإنه يمكن معارضتها بقضية مناقضة لها بحجج صادقة متساوية(٧٧).

لقد شكك بروتاجوراس إذن في كل معرفة نتصور أنها عامة وحقيقيه لدى الجميع واعتبر أن المعرفة ذاتية، تختلف من شخص إلى آخر بحسب ادراكاته الحسية الخاصة، وأن كل ما يدركه المرء إنما هو صحيح بالنسبة له. ويمكن لكل منا أن يبرهن على صحة ما يعتقد وبحجج متساوية إذا كان كل منا يملك نفس القدرات الجدلية !!

لقد أزاح بروتاجوراس إذن تلك التفرقة بين الحقيقي والمزيف، واعتبر أن كل الآراء صادقة عند قائليها. وهذا بالضبط ما انصبت عليه انتقادات أفلاطون وأرسطو؛ فقد اعتبرا أن المعرفة اليقينية إنما تستمد من المبادئ العقلية لا من المحسوسات؛ فالمحسوسات متغيرة والمعرفة عن طريقها ظنية بل هي ليست معرفة. لقد قال أفلاطون إننا "لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس.. والعلم لا يقوم على الاحساسات، بل يستند إلى تعقل الاحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود والى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن" (٧٨).

ولقد أكد أرسطو هذا المعنى حينما قال "إننا يجب أن نطلب الحقيقة معتمدين على الموجودات التي تظل دائما هي هي ولا تخضع لأي تغير .. فمن التناقض الاعتماد على الأشياء المحسوسة التي تتغير دائما ولا تثبت على حال"(٧٩).

وبالطبع فإن تلك الانتقادات التى وجهها أفلاطون وأرسطو إلى نظرية بروتاجوراس الحسية فى المعرفة لا تقلل من قيمتها؛ فبروتاجوراس كان متسقا مع نفسه وصادقا فى التعبير عن عصره الذى كان عصر الديمقراطية والفردية. ومن ثم فقد كان كل فرد يثق فى قدراته المعرفية وفى خبراته ولم يكن مفاجئا فى هذا الجو العام أن يؤكد بروتاجوراس أن الفرد معيار الأشياء جميعا عبر خبراته الحسية النسبية.

وقد كان بروتاجوراس متسقا مع نفسه، ومع جوهر فلسفته حينما كتب فى "عن الآلهة" "لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هى لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذه المعرفة منها غموض الموضوع وقصر الحياة"(٨٠). لقد ثار الأثينيون واعترتهم الدهشة حينما سمعوا بهذا القول لأنه فوق ما تحملته ديمقراطيتهم السياسية. لقد كانوا شديدى التأثر بكل ما يتعلق بالمسائل الدينية. ولذلك حاكموه وطالبوا بطرده أو بنفيه بعد إحراق كتبه كما أشرنا فيما سبق.

ومع ذلك فقد كان هذا القول عن الآلهة رغم غرابته متسقا مع نظرية بروتاجوراس عن المعرفة فما دام الإنسان الفرد بحواسه هو معيار وجود الأشياء جميعا؛ فمسألة وجود الآلهة إذن ينبغى أن تخضع لهذه النسبية ولنفس المعيار؛ وما دامت الحواس غير قادرة على إدراك هذا النوع من الوجود (أعنى وجود الآلهة) فالموضوع إذن "غامض"، كما أن حياة الإنسان قصيرة" لدرجة أنه لا يمكنه أن يأمل فى أن تقع الآلهة فى نطاق خبراته الحسية ذات يوم!!

لقد تصور بروتاجوراس أنه سينجح بهاتين الحجتين؛غموض الموضوع وقصر الحياة فى الإفلات من قبضة الأثينيين ويتجاوز تعصبهم لكنهم كانوا قد نفد صبرهم بسبب حوادث الكفر المتكررة على حد تعبير بيير ماكسيم شول Schuhl(٨١). وعلى أى حال، فمهما كانت النتائج العملية التى ترتبت على إعلان بروتاجوراس رأيه فى المعرفة وفى الوجود الإلهى فإنه ظل مخلصا لمنطق نظريته الحسية فى المعرفة إلى أبعد حد؛ فالاحساسات هى وحدها الصادقة وهى معيار الحقيقة، والمعرفة نسبية تختلف من شخص إلى آخر، والوجود الخارجى متوقف على المُدرك الذى يدركه!

رابعاً: آراؤه الأخلاقية والسياسية:

لقد كان طبيعيا أن تمتد نظرية بروتاجوراس فى نسبية المعرفة إلى مجال الأخلاق؛ فطالما أن الإنسان الفرد هو معيار وجود ما يوجد ولا وجود ما لا يوجد فهو كذلك معيار الخير والشر؛ فإن قال عن شئ أنه خير فهو خير بالنسبة له، وان قال عن شئ أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضا!. إن نسبية المعرفة تستتبع اذن نسبية الفضائل بحسب ما يراه كل شخص تبعا لما يحقق مصلحته الشخصية ومنفعته!!

وقد تبنى السوفسطائيون هذا الرأى لبروتاجوراس وعبر عنه بأشكال مختلفة؛ فها هو تراسيماخوس أحد السوفسطائيين الذين اهتموا ببحث مفهوم العدالة يحدد معناها بقولة "أنها هى تحقيق مصلحة الأقوى" ومن ثم فهى تسير دائما مع ما يراه الحاكم "ففى كل دولة تضع الحكومة القوانين لصالحها؛ فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية. وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى. وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة[٨٢]".

ولقد أكد جلوكون نفس هذا المعنى ولكن بصورة مختلفة حينما أوضح فى تعريفه للعدالة من خلال حكاية "خاتم جيجس الذهبى"، أوضح أن "أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم"[٨٣]. وان كل إنسان لا يفعل إلا ما فيه منفعته ومصلحته الشخصية حتى "أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولأنهم عاجزين عن أن يقترفوا الظلم"[٨٤].

لقد عبر السوفسطائيون اذن ودون استثناء عن هذه النسبية الأخلاقية التى ترى أنه لا فرق بين ما يسمى لدى الناس "فضائل" وما يسمى "رذائل" لأن ما يراه البعض فضيلة قد يراه الآخرون رذيلة .. وهكذا.

ولقد كان لبروتاجوراس فضل الكشف عن أساس التصورات الأخلاقية عند البشر من خلال التمييز بين اصطلاحى؛ الطبيعة Physis والاتفاق Nomos أى الموجود بالطبيعة والموجود باتفاق الناس[٨٥].

لقد طبق ذلك التمييز فى ميدان الأخلاق فقال فيما رواه عنه أفلاطون فى محاورة "بروتاجوراس"، قال أن الفضائل يتعلمها الناس وفقا لنواميسهم Nomos أى وفقا للعادات والتقاليد التى تنشأ بين الناس المتحضرين المدنيين، حيث يبدأ هذا التعليم على يد الأباء منذ الصغر حيث يتعلم الأطفال هذا حسن وهذا قبيح، ثم يذهبون بعد ذلك إلى المدارس حيث يتعلمون مبادئ القراءة والكتابة ويأخذون عن الشعر التعاليم الأخلاقية، كما يتعلمون بالرياضة البدنية الخشونة وضبط النفس وهى فضائل خلقية لازمة للكفاح وللدفاع عن المدينة ثم يتعلمون من المدينة شرائعها وقوانينها وكيف يسلكون فى المجتمع، وإذا انحرف الواحد منهم عن هذه القوانين عوقب على ذلك. إن التربية الخلقية اذن سلسلة متصلة الحلقات يلتقطها الفرد من بيئته الاجتماعية وعلى يد معلميه[٨٦].

إن الفضائل اذن عند بروتاجوراس ليست ثمرة للطبيعة أو المصادفة ولكنها تعلم ويحوزها الناس عن طريق التعلم والممارسة الفعلية[٨٧]. ان الناس تتعلم الفضائل من بعضها البعض تماما كما يتعلمون لغة الوطن من بعضهم البعض! فجميع أفراد المدينة إنما يمتلكون الفضيلة والعدالة والمعرفة باعتبارها الشروط الضرورية لوجود المدينة، ومع ذلك فلابد من توافر المعلمين الاخصائيين للفضيلة حتى لا يلوم أبناء المدينة أحدهم بأنه تنقصه الفضيلة[٨٨].

لقد أراد بروتاجوراس ابراز أهمية مهنته فى التعليم فى ذات الوقت الذى أراد فيه أن يدافع عن رأيه فى نسبية الفضيلة التى يمكننا أن نقول تبعا لرأية أنها تختلف من مجتمع الى مجتمع بحسب اختلاف التقاليد والعادات والنواميس فى المجتمعات البشرية تماما كما تختلف من فرد إلى فرد تبعا لمصلحة كل فرد وتقديره لما ينفعه!

والغريب أن يكون داخل هذه النظرية البروتاجورية نوعا من التوافق والتوازن بين المحافظة على القديم فى مجال الأخلاق والسياسة، وبين الدعوة إلى إطلاق حرية الأفراد فى تقدير مصلحتهم الأخلاقية والسياسية والتعبير عنها[٨٩]؛ إذ أنه بقوله إننا نتعلم الفضائل من آبائنا ومعلمينا ومجتمعنا إنما يحافظ على القديم، فنحن لن نتعلم من مجتمعنا إلا ما درج الآباء والأجداد على تلقينه لجيل الأبناء باستمرار!، كما أنه بدعوته إلى أن الإنسان الفرد هو معيار الخير والشر قد أقر بوضوح حق الفرد فى اتخاذ الرأى الخاص به وفى الاتجاه نحو السلوك المناسب بحسب تقديره للموقف ولما ينفعه فيه !!

ورغم الهجوم الذى شنه سقراط ومن بعده أفلاطون على هذه الآراء الأخلاقية والسياسية لبروتاجوراس، إلا أن الأخير قد تأثر بهذه الآراء دون شك، وليس أدل على ذلك من أنه خصص معظم محاورة "الجمهورية" أهم محاوراته على الإطلاق للحديث عن التربية والتعليم الذى ينبغى أن يتوافر فى دولة المدينة.

ومع ذلك التأثر الذى قد نسلم به، يصعب علينا أن نصدق قول البعض(٩٠) أن أفلاطون قد نقل آراء بروتاجوراس تلك وطورها؛ إذ أن ثمة اختلافا عميقا بين آرائهما تبعا لاختلاف منطق مذهبهما. فقد كان الواقع ونسبية الأفراد فيه هو نقطة الانطلاق عند بروتاجوراس، بينما كان "المثال" المفارق هو نقطة البداية لحقيقة الفضائل عند أفلاطون. لقد استند الأول على الحواس فى المعرفة وعلى الخبرة السلوكية فى تقدير منفعة أى فضيلة بالنسبة للفرد، بينما استند الثانى على العقل كأداة لإدراك الماهية المطلقة للفضيلة، تلك الماهية التى ينبغى ألا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تتأثر بتلك الآراء النسبية والخبرات المتفاوتة للأفراد.

خامساً: نظريته فى أصل الحضارة الإنسانية:

إن آراء بروتاجوراس فى المعرفة والأخلاق والسياسة يربطها ذلك الخيط الرفيع الذى يتمثل فى قوله "أن الإنسان معيار الأشياء جميعا".

وهكذا الحال فى رؤيته لأصل الحضارة الإنسانية؛ فالإنسان هو أيضا صانع كل المظاهر الحضارية والمدنية التى يتمتع بها بنفسه. إن ذلك التمييز السابق لديه بين الموجود بالطبيعة Physis والموجود بالاتفاق Nomos قد ساعده دون شك عى هذا الميل نحو إدراك أن كل ما يتمتع به البشر من مظاهر الحضارة إنما هو نتيجة لجهدهم واتفاقهم ومواضعاتهم، فاللغة كالأخلاق والسياسة، وجميعها كالآداب والفنون، كلها مظاهر لاتفاق البشر ونتيجة لجهدهم وابداعهم.

وقد أشار أفلاطون فى محاورة "بروتاجوراس" إلى أصل اعتقاد بروتاجوراس فى هذه النظرية الوضعية فى أصل الحضارة حينما أورد على لسانه تلك الأسطورة التى ربما نقلها من مؤلفات لم تصلنا. وتتحدث هذه الأسطورة عن أنه حينما حان وقت خلق المخلوقات، أخذ ابيمثيوس Epimetheus وبرومثيوس Prometheus يوزعان على تلك

المخلوقات المواهب والقدرات والأسلحة التى تمكنها من البقاء على قيد الحياة. وقد نال كل كائن من هذه المخلوقات نصيبه من هذه الاسلحة ولما جاء دور الإنسان ليأخذ نصيبه، وجد بروميثيوس أنه لم يتبق من هذه الأسلحة شئ يمكن أن ينفع الإنسان فى الدفاع عن نفسه!! ولذلك اضطر أن يسرق من السماء "النار" و"العلم بالصناعة" ويعطيها للإنسان حتى لا يبقى ضعيفا وبلا سلاح!!، إلا أن الإنسان مع تلك القوة التى أخذها ومكنته من السيطرة على الطبيعة ظل يعيش فى وحشية وفوضى - رغم أنه قد أصبح يعيش فى المدن . وذلك لافتقاره إلى معرفة فنون الحكمة والسياسة، فتدخل الإله زيوس Zeus وأرسل للبشر الإله هرمس Hermes حاملا معه "الاحترام والتبجيل reverence" و"العدالة Justice" لتكون المبادئ التى تساعده فى تنظيم المدن، ولتكون الروابط التى تصل بين الناس بالصداقة والمحبة، وحينئذ سأل هرمس زيوس: كيف يوزع "العدالة" و"الاحترام"؛ أيكون ذلك كما يوزع الفنون التى يختص بعض الأفراد بها دون البعض الآخر كالطب مثلا أم يوزعها على جميع الناس؟! فأجابه زيوس: انى أود أن يتشارك فيها الجميع لأنه لا وجود للمدن إذا ما استأثرت قلة قليلة بهذه الفضائل[٩١].

ان هذا النص يكشف عن رؤية بروتاجوراس لأصل الحضارة الإنسانية بكل مظاهرها وخاصة أصل المجتمعات المدنية البشرية وتطورها؛ إذ يبدو أنه تبعا لتلك الأسطورة يؤمن بأنه ينبغى أن نميز بين ثلاث مراحل فى تطور المجتمع البشرى؛ المرحلة الأولى وهى المرحلة الطبيعية التى كانت أشبه بما يراه فلاسفة العقد الاجتماعى من المحدثين حول ما يسمونه الحالة الطبيعية التى تسبق العقد الاجتماعى[٩٢] وهى تلك الحالة التى عرف الناس فيها فنون الزراعة والصناعات القائمة عليها، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسى للحياة المدنية، وبما انهم كانوا مفتقرين فى هذه المرحلة للمجتمع المدنى المنظم فقد عاشوا فريسة للوحوش. وقد أجبرتهم الحاجة إلى تكوين المجتمع المدنى المنظم وبهذا انتقلوا إلى المرحلة الثانية التى نجحوا فيها فى تأسيس المدن وسعوا إلى التعاون والاتحاد فيما بينهم. ولكن رغم تأسيسهم للمدن إلا أنهم كانوا لا يزالون يفتقرون إلى الدراية بالفن السياسى فأخذ الواحد منهم يصطدم بالآخرين ويوقع الأذى بهم حتى أصابهم جميعا التشتت والهلاك. وهنا جاءت المرحلة الثالثة التى أنزل فيها الإله زيوس الإله هرمس إلى الناس حاملا معه "العدالة" و"الاحترام" ليكونا أساس النظام المدنى

السياسى وليكونا أساسا للترابط بين البشر داخل هذا المجتمع المدنى. وهكذا برزت الدولة بمفهومها الصحيح إلى الوجود فى نهاية المطاف(٩٣).

إن مغزى هذه الأسطورة التى عبر من خلالها بروتاجوراس عن رأيه حول تطور الحياة البشرية وأصل المدنية لا يفضى بنا إلى القول مع ارنست باركر "أنه لم يكن من أنصار مذهب الفردية.. وأنه لم يكن من المؤمنين بالعقد الاجتماعى"(٩٤)، بل على العكس من ذلك؛ فالمغزى الحقيقى لهذه الأسطورة عنده هو التقليل من دور الآلهة فى حياة البشر إذ أن ذلك الدور تتضاءل أهميته بالنسبة للبشر، ذلك لأنه كان فى كل الأحوال أقل من الدور الذى لعبته الآلهة فى حياة الكائنات الأخرى ممثلا فى تلك الهبات الطبيعية التى وهبتها إياها لتساعدها فى الدفاع عن نفسها والحفاظ على وجودها!!

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تلك المساعدة الإلهية للبشر والتى تمثلت فى عطايا بروميثيوس كانت أولاً فى غفلة من الآلهة الأخرى وهذا دليل على عدم الرغبة الإلهية فى مساعدة البشر!!

وكانت ثانياً مساعدة لم يكن ممكنا للإنسان الاستفادة منها إلا إذا أعمل عقله واستخدم مهارته العملية وقواه الجسدية ليحقق ذلك التقدم فى ميادين الزراعة والصناعة، ومن ثم نجح فى الانتقال من حال الطبيعة البكر إلى حال تكوين المدن وانشاء المجتمع السياسى.

لقد أقام الإنسان بنفسه وباستثمار تلك العطايا الإلهية الضئيلة، أقام كل مظاهر حضارته عن طريق العلم والنظر العقلى المرتبطين بالممارسة والمطورين بالخبرات البشرية المتراكمة. وقد قال بروتاجوراس فى ذلك "لا خير فى فن بلا تجربة، أو فى تجربة بلا فن" أو بعبارة أخرى "لا خير فى نظر Theory بلا عمل Practis"(٩٥).

إن بروتاجوراس فى اعتقادنا ممن يميلون بلا شك إلى تأكيد أهمية الجهد الإنسانى والإبداع الإنسانى سواء كان جهد الفرد أو جهد الجماعة فى صنع كل مظاهر الحضارة البشرية. وهو من خلال تأكيده على أهمية النوموس Nomos بين البشر ممن يميلون بلا شك لنظرية العقد الاجتماعى كأساس لتكوين المجتمعات السياسية؛ إذ لم يكن هذا الانتقال عبر تلك المرحلة من التطور البشرى التى أشارت إليها تلك الأسطورة إلا تلبية لحاجات الناس ونتيجة لتراكم خبراتهم.

وعلى أية حال، فإنه وبعيدا عن استخدام تلك المصطلحات الحديثة "الحالة الطبيعية" و"العقد الاجتماعى" التى لم يستخدمها بروتاجوراس وان كان قد ألمح إليها، أقول إنه بعيدا عن ذلك قد استطاع بلا شك أن يقدم نوعا من فلسفة التاريخ والحضارة[٩٦] محورها الإنسان، ذلك الإنسان الذى تمكن باستخدام قدراته العلمية والإبداعية من جهة، وباستخدام خبراته الحسية وقواه الجسمية من جهة أخرى، تمكن من صنع حضارته بمظاهرها المختلفة. وهو قادر باستخدام هذه القدرات على تطوير حضارته باستمرار تبعا لتطور حاجاته[٩٧].

ثانياً

جورجياس Gorgias

تمهيد ..

يعتبر جورجياس واحدا من أشهر السوفسطائيين القدامى، ومن أعلاهم مكانه في الزمن القديم، وليس أدل على ذلك من تلك المحاورة التي كتبها أفلاطون حاملة اسمه. فلقد تساوى اذن في مكانته عند أفلاطون مع بروتاجوراس. وان كان جورجياس أكثر ميلا إلى الشك من بروتاجوراس. وتؤكد النصوص التي وصلتنا منه أنه كان أكثر قدرة على الجدل والمناورة الجدلية التي تهتم بالشكل أكثر من الاهتمام بالمضمون كما قال أفلاطون في "فايدروس"؛ أنه كان بوسعه أن يجعل الأشياء التافهة جليلة والعكس بالعكس، وأن يقلب الجديد قديما وأن يبعث الجدة في الشيء القديم(٩٨).

إنه كان مولعا باستخدام الألفاظ الغريبة والاستعارات والتشبيهات النادرة في مجادلاته وخطبة(٩٩). لقد كان جورجياس قديرا في فنون الخطابة والجدل ولم يكن يعنيه كثيرا مضمون مجادلاته؛ فقد كان كل ما يعنيه أن يعلم تلاميذه المهارة في فنون الكلام والاقناع دون أن يعنيه كثيرا تعليمهم شيئا من الفضائل(١٠٠).

أولاً: حياته وكتاباته:

كان جورجياس من مواطني مدينة ليونتيني Leontini النشطاء في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد(١٠١)، وهي من أعمال صقلية Sicily. وكانت تلك المدينة تقع إلى الغرب من سيراقوصه وعلى مقربة منها.

أما تاريخ مولده في تلك المدينة فهو غير معروف (١٠٢)، ولذلك اختلف المؤرخون في تحديده؛ فبعض الروايات تعود بمولده إلى عام ٥٠٠ ق.م، وبعضها يرى أنه ولد في عام ٤٨٥ ق.م. وبعضها الآخر يرى أنه ولد في عام ٤٦٠ ق.م(١٠٣)، وان كانت معظم الآراء تتجه إلى ترجيح أنه ولد فيما بين عامي ٤٨٥ ق.م و٤٨٠ ق.م(١٠٤).

وقد بُنى الاجتهاد الأخير في تحديد عام مولده من معرفة هؤلاء المؤرخين لتاريخ رحلته الشهيرة إلى أثينا في عام ٤٢٧ حيث جاء جورجياس آنذاك كسفير لبلدته

ليونتينى وحليفاتها ليلتمس معونة الأثينيين ضد سيراقوصة التى اعتدت عليها. ويقال أنه قد برع فى مهمته هذه وأظهر بلاغة واضحة فى خطبته التى ألقاها طالبا العون أمام المجلس الأثينى (الاكليزيا Eclesia) فقد أعجب الاثينيون بخطبته وأشادوا بحسن دفاعه عن قضية بلاده. وقد انتصر بهذا على منافسة تيسياس Teisias الذى كان خطيبا بارعا شهيرا ومؤسسا لمدرسة خطابية فى مدينته سيراقوصه، ورئيسا لوفدها المنافس لوفد ليونتينى فى أثينا [١٠٥].

أما عن أساتذته ومعلميه فلا نكاد نعرف عنهم شيئا مؤكدا وان كانت هناك روايات ترجح أنه كان تلميذا لأنبادوقليس وأنه أخذ عنه الاهتمام بالعلم والسحر معا [١٠٦]. كما قيل أنه أخذ عنه أيضا نظريته فى الألوان وفى الإدراك البصرى [١٠٧].

وهناك روايات أخرى ترجح أنه تتلمذ أيضا على بعض الايليين خاصة زينون. وقد أشرنا فى حديثنا عن الايليين أن البعض ينسبه إليهم؛ فرغم أنه من ليونتينى إلا أنه عُد فى نظرهم إيليا لأنه ظل يواصل طريقة الإيليين الجدلية فترة إلى أن ارتد عنهم وعن فلسفتهم واتجه إلى بعد ذلك إلى تعليم الخطابة [١٠٨].

وقد أشار سكستوس امبريقوس فى معرض تعليقة على كتاب جورجياس "فى الطبيعة" أو فى "اللاوجود" أنه كتبه ردا على كتاب مليسوس أحد الفلاسفة الايليين [١٠٩]. والحقيقة التى سنلاحظها بعد قليل أنه لا يمكن فهم حديث جورجياس عن الوجود واللاوجود بالفعل إلا بوصفه ردا على آراء الايليين مما يرجح أنه ربما كان أحد الإيليين الذين ارتدوا عن مبادئها وانضم بعد ذلك إلى فلاسفة الحركة السوفسطائية الذين يمجدون الخطابة والجدل لذاتهما.

وعلى أى حال فقد كان جورجياس شخصية شهيرة فى معظم بلاد اليونان لفصاحته وقدراته الخطابية والجدلية الفائقة، كما كان كثير التجوال فى هذه البلاد. ومن أهم البلاد التى زارها بالاضافة إلى أثينا مدينة تساليا تلبية لدعوة من حاكمها، وقد أعجب به أهلها أيما اعجاب وتتلمذوا عليه ودفعوا له لقاء ذلك أجورا باهظة نظرا لثرائهم الواسع. وكان أشهر تلاميذه فى تلك المدينة ارستبوس Aristipus صديق الملك قورش الثانى ابن دارا ملك الفرس، ومينون، وقد ذكر ذلك أفلاطون فى محاورة

"مينون"[١١٠]. كما ذكر فى محاوره "جورجياس" أن من تلاميذه أيضا بولس Polus والكيداماس Alkidamas الايلى[١١١].

وإلى جانب هؤلاء التلاميذ المشاهير لجورجياس، كان له الكثير من المعجبين المشاهير من أمثال بركليس السياسى الأثنينى الكبير، وثيوكيديدس المؤرخ المعروف، وأسباسيا سيدة أثينا الأولى وزوجة بركليس وغيرهم من الأثينيين. لقد بلغ اعجاب الأثينيين الشديد بجورجياس وبمهاراته الخطابية حدا جعلهم يتحمسون لبناء تمثال من الذهب الخالص له فى معبد دلفى وقيل أنه هو الذى دفع ثمن ذلك التمثال[١١٢].

ومع تلك الشهرة الكبيرة التى حظى بها جورجياس، وتلك الثروة الطائلة التى جمعها من تعليمه لأثرياء البلاد التى زارها فإنه لم يتزوج. والعجيب أن ايزوقراط - وهو واحد من أشهر الخطباء الذين تتلمذوا على يديه[١١٣] - قد ذكر أنه لم يتزوج حتى يتجنب عبئا ثقيلا قد يقع على ثروته من جراء ذلك[١١٤].

لقد عاش جورجياس حوالى مائة عام وبهذا فقد عَمّر على حد تعبير ايزوقراط أكثر من أى سوفسطائى آخر[١١٥]. وهناك رواية أخرى تقول أنه قد عاش حتى بلغ التاسعة بعد المائة[١١٦].

وربما يكون هذا التضارب فى ذكر الأعوام التى عاشها راجعا إلى أننا لا نعرف بالضبط تاريخ مولده، كما لا نعرف على وجه التحديد متى كانت وفاته! وان كانت هناك رواية ترجح أنه توفى فى حوالى عام ٣٧٥ ق.م[١١٧]. وهذه الرواية تدل على أنه قد عاش بالفعل أكثر من مائة عام!

أما عن كتابات جورجياس، فمن الواضح أنها قد تركزت فى مجالى الخطابة والفلسفة؛ إذ يعزى إلى جورجياس واحدا من أوائل الكتب فى الخطابة Rhetoric. وهذا الكتاب لم يكن يتضمن فيما يبدو قواعد دقيقة لفن الخطابة[١١٨]. لقد كان مقصده من الكتاب تعليميا فى المقام الأول. ومع ذلك فقد ألمح إلى بعض القواعد الخطابية فى تلك الرسائل التعليمية وقد أشار أفلاطون إلى بعض تلك القواعد فى محاورتيه "جورجياس" و"فايدروس". كما ترك جورجياس فى مجال الخطابة عددا من الخطب التى كانت تعتبر بمثابة نماذج يتعلم من خلالها تلميذه المهارات الخطابية

المختلفة مثل خطبته الشهيرة التى ألقاها في أثينا، وخطبه التى ألقاها في الاوليمبياد. ولا تزال شذرات من هذه الخطب موجودة في ثنايا كتابات المؤرخين والمهتمين بفنون الخطابة من القدماء.

أما في مجال الفلسفة فله كتاب بعنوان "في الوجود On Being" أو "في الطبيعة On Nature". ورغم أن هذا الكتاب كغيره من كتب هؤلاء الفلاسفة القدامى قد فقد إلا أن سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus قد احتفظ بمقتطفات منه، وكذلك احتفظ كتاب "عن ميلسوس واكسينوفان وجورجياس . On Melissus, Xenophanes and Gorgias"وهو من الكتب المنسوبة إلى أرسطو بأهم الأفكار التى وردت في ذلك الكتاب. وعن هذين المصدرين جمع المؤرخون المحدثون ما تبقى من شذرات ذلك الكتاب الهام ونشروها (١١٩).

وسنعتمد في عرض فلسفته على ما تبقى من هذا الكتاب في ترجمته الانجليزية لفريمان والعربية للدكتور الأهواني.

ثانياً: فلسفته:

تدور الشذرات التى تبقت من كتاب "في الوجود" أو "في اللاوجود" كما يفضل البعض تسميته(١٢٠)، حول ثلاث قضايا سالبة تكمل إحداها الأخرى، وهى تدور جميعا حول انكار الوجود كما يبدو من ظاهرها وإن كان تأملها جيدا وتأمل حججه عليها قد يكشف عن مفهومة الخاص للوجود. وهذه القضايا الثلاثة هى:

(١) لا يوجد شئ.

(٢) إذا وجد شئ، فلا يمكن معرفته أو إدراكه.

(٣) إذا أمكن إدراكه أو معرفته، فلا يمكن نقله إلى الغير.

وإذا ما وضعنا هذه العبارات بجوار بعضها البعض لكانت تعنى بالفعل انكار جورجياس للوجود ومن ثم عدت في "اللاوجود". وقد برع جورجياس حقا في البرهنة عليها. ولكن المتأمل المدقق في هذه البرهنة يكتشف شيئا عن طبيعة فلسفة جورجياس الإيجابية حول معنى الوجود وطبيعته، ومن ثم يعرف هل كان حقا من المنكرين

للوجود بكافة صوره وأشكاله أم أنه كان يؤمن بنوع من الوجود أراد بنفي ضده أن يؤكده مستخدما في ذلك ربما المنهج الزينوني في الجدل؟!

وبالطبع فإن الإجابة على ذلك التساؤل الأخير بشأن معنى الوجود أو انكاره عند فيلسوفنا ستتضح بعد أن ننظر فيما قدمه من براهين على تلك القضايا الثلاثة السابقة (١٢١).

(١) لا يوجد شئ:

لقد برهن جورجياس على تلك القضية قائلاً: "إنه إذا وجد شئ فيجب أن يكون موجودا أو لا موجودا، أو موجودا ولا موجودا معا".

وبالطبع فإن هذه هي كافة الصور التي يمكن أن نتحدث من خلالها عن "الوجود" أي وجود؛ فهو إما أن يكون الوجود أو اللاوجود أو يكون مزيجا منهما معا!

(أ) أما ان كان هو "اللاوجود"، فاللاوجود غير موجود أصلا؛ إذ لو وجد فسيكون موجودا وغير موجود في نفس الوقت. وهذا مستحيل.

(ب) أما إن كان هو "الوجود"؛ فهو لا يمكن أن يكون موجودا لأن الوجود غير موجود؛ إذ لو كان موجودا فيجب أن يكون إما أزليا أو مخلوقا أو هما معا؛ وهو لا يمكن أن يكون أزليا إذ لو كان كذلك فسيكون لا أول له ولا أخر، وما لا أخر له فليس له مكان، وما لا مكان له فهو غير موجود.

كما أنه لا يمكن أن يكون مخلوقا؛ إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شئ إما موجود أو غير موجود وكلا الأمرين مستحيل. وكذلك فهو لا يمكن أن يكون أزليا ومخلوقا في آن واحد؛ لأن الأزلي والمخلوق متضادان ويستحيل أن يجتمعا معا لشئ واحد!

(جـ) أما ان كان هذا الوجود مزيجا من "الوجود" و"اللاوجود"، فهذا مستحيل؛ فاللاوجود بطبيعته غير موجود. كما أن الوجود غير موجود. بحسب ما أشرنا في "ب".

(٢) إذا وجد شئ فلا يمكن إدراكه أو معرفته:

وقد برهن جورجياس على هذه القضية من خلال الإشارة إلى أن موضوعات الفكر تختلف عن الواقع "فكثير من موضوعات الفكر ليست حقيقية" وذلك لأننا كما

يقول جورجياس "قد نتصور عربة تجرى على الماء، أو رجلا له أجنحة". ولذلك انتهى إلى القول بأن العقل لا يمكن أن يدرك حقيقة صادقة كما تفعل الحواس.

(٣) إذا أمكن إدراك شئ فلا يمكن نقله إلى الغير:

وقد برهن جورجياس على هذه القضية استنادا إلى برهانه على القضية السابقة؛ حيث قال "أن الأشياء الموجودة هى المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع ولا تبادل بينهما. ومن ثم فلا يمكن لهذه الاحساسات أن يتصل بعضها بالبعض".

ونتيجة لذلك فنحن حينما نحاول نقل ما نعرف للناس، فنحن لا ننقل لهم ما عرفنا بل ننقل لهم فقط "الكلام" و "كما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوى الأشياء الموجودة ما دام مختلفا عنها".

وبالإضافة إلى ذلك "فإن الكلام يتركب من المدركات التى نتلقاها من الخارج أى من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذى يخبر عن المحسوسات، بل أن المحسوسات هى التى تخلق الكلام"!

ولذلك فقد انتهى جورجياس إلى تلك النتيجة الكلية المثيرة للجدل، أنه إذا وجد شئ حقا وكان يمكن إدراكه فإننا لا يمكن أن ننقل إدراكنا له للآخرين. ولما كان ذلك كذلك فإنه لا يوجد شئ يمكن أن نتفق على وجوده بشكل محددا!

والحقيقة التى نراها ماثلة أمامنا إذا ما أمعنا النظر فى تلك البراهين متجاوزين عن من يعتبرونها مجرد مثال على "عبث السوفسطائيين[١٢٢]"، الحقيقة أن جورجياس لم يكن من المنكرين كلية للوجود، بل أنه فقط – وكما يبدو خاصة من برهانه على القضيتين الثانية والثالثة – ينكر ذلك "الوجود المعقول الواحد" بالمعنى الإيلى.

وإنكار هذا الوجود واعتباره غير موجود إنما هو جوهر الفكر السوفسطائى[١٢٣] الذى بدأ اعلانه على يد بروتاجوراس.

إن الوجود عنده كما عند بروتاجوراس هو الوجود المحسوس. والمعرفة الصادقة الكاشفة عن حقيقته هى المعرفة الحسية. أما ما يقال عن الوجود المعقول والمعرفة العقلية أوعن الترادف بين الفكر والوجود والمطابقة بينهما، فهذا شئ ينكره السوفسطائيون.

وإن كان بروتاجوراس قد تجاهل المذهب الايلى وشغل فقط بابراز وجهة نظره عن الوجود والمعرفة الحسية والصلة بينهما، فإن جورجياس قد اضطلع بمهمة الرد على الإيليين مستخدما نفس منهج زينون الجدلى، ذلك المنهج الذى اخترعه زينون للرد على خصوم الإيليه فإذا به ينقلب إلى أداة لهدم الآراء الأيلية حينما امتلك ناصيته جورجياس أبرع المجادلين.

ولا شك أن جورجياس قد نجح من خلال براهينه السابقة فى هدم الأساس الثلاثى الذى أقام عليه بارمنيدس فلسفته، أعنى تلك الدائرة التى تبدأ من الوجود وتنتهى باللغة مارة بالفكر. فلقد تفككت الصلة بين هذه الأسس الثلاثة ونتج عن تفككها هدم نظرية المعرفة ونظرية الوجود الإيلية؛ لقد كان بارمنيدس يصل بين الوجود والفكر واللغة ويثبت وجود الموجود لأننا نفكر فيه ونعبر عنه باللفظ. وعنده أن اللاوجود غير موجود لأننا لا يمكن أن نفكر فيه أو نعبر عنه. فجاء جورجياس بهدم هذه النظرية حينما قال إننا نفكر فى اللاوجود ونعبر عنه حينما نتصور عربة تجرى على سطح الماء أو رجلا له أجنحة [١٢٤].

ومن الجدير بالذكر هنا أن أفلاطون رغم تقديره لجورجياس كخطيب بارع وكمجادل فذ كما اتضح من محاورة " جورجياس"، إلا أنه قد أساءه بلا شك أن ينكر جورجياس في مجادلاته هذه الصلة بين الفكر والوجود واللغة باعتبارها أداة هذه الصلة.

ومن ثم فقد خصص محاورة "السوفسطائى" لمناقشة هذه القضية الهامة. ولا شك أن اهتمام أفلاطون بمناقشة هذه القضية وإثارتها على هذا النحو إنما يعد رد فعل لهذه الآراء الجريئة والخطيرة التى أعلنها بروتاجوراس ودافع عنها بطريقة غير مباشرة جورجياس فى براهينه السابقة.

والحقيقة أن قارئ محاورة "السوفسطائى" يدرك ذلك منذ البداية؛ إذ يجد أفلاطون يبدأها بمهاجمة السوفسطائيين محاولا السخرية منهم من خلال تعريفة للسوفسطائى بأنه قناص يصطاد الأغنياء من البشر ليعلمهم الجدل الفارغ. وحينما ينتقل أفلاطون من هذه القشرة النقدية إلى جوهر موضوع المحاورة وهو تلك المناقشة الجادة لقضية العلاقة بين الفكر والوجود واللغة، ولقضية التمييز بين الحكم الصحيح

والأحكام الخاطئة، حينما ينتقل أفلاطون من هذا إلى ذاك يدرك القارئ الواعى أن جورجياس - رغم أن أفلاطون لا يذكره هنا صراحة - هو الغائب الحاضر؛ فهو الذى دفع أفلاطون دفعا لأن يناقش هذه القضية وأن ينتصر لقضايا بارمنيدس والايليين عن الوجود التى كانت فى ذات الوقت قضيته الأساسية!

ولا شك أن طرح قضية الصلة بين الفكر والوجود واللغة بهذا الشكل سواء من جانب جورجياس أو من جانب أفلاطون ستمثل الأساس الذى استند عليه أرسطو فى تأسيس منطق القضايا، كما أنها لا تزال تمثل أساساً من أسس المناقشة لنفس القضية فى إطار المنطق وفلسفة اللغة فى العصر الحاضر

ثالثاً

أنطيفون Antiphon

تمهيد ..

يعتبر أنطيفون السوفسطائى من أهم أعلام الحركة السوفسطائية، ومن أعمق السوفسطائيين فكرا - رغم أنه لم يشتهر إلا فى السنوات الأخيرة حينما اكتشفت مؤخرا بعض كتاباته التى كانت مفقودة.

والجدير بالاعتبار هو أنه قد اختلط الأمر بشأنه نظرا لوجود ثلاثة أعلام يحملون نفس الاسم: أنطيفون وفى نفس الفترة تقريبا!! ولذا وجب التمييز بداية بين هؤلاء الثلاثة؛ وقد كان أحدهم خطيبا مشهورا وهو أنطيفون المعروف بالرامنوسى The Rhamnusiam الذى أتى من رامنوس Rhamnus فى اتيكا Attica وقد ولد فى حوالى عام ٤٨٠ ق.م واحترف الخطابة وكان زعيما لمدرسة خطابية أشتهر من بين تلاميذها ثيوكيديدس. ويقال أيضا أنه كان من رجال السياسة وتزعم الحزب الأوليجاركى واشترك فى حكومة الأربعمائة، وقد أعدم لدوره فى الثورة الأوليجاركية عام ٤١١ ق.م وذلك بعد سقوط تلك الحكومة [١٢٥]. أما الثانى فهو أنطيفون الروائى والشاعر الذى عاش فى سيراقوصه Syracuse ويقال أنه عاش فى النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد وكتب العديد من التمثيليات التى إما ألفها وحده أو بالاشتراك مع ديونيسيوس حاكم سيراقوصة [١٢٦].

أما الثالث فهو فيلسوفنا أنطيفون الذى اشتهر قديما بالعراف The seer، ومفسر الأحلام. ورغم أن أصله غير معروف إلا أنه أحيانا ما كان يطلق عليه الآثينى! وربما جاء ذلك من اختلاط أمره مع أنطيفون الخطيب [١٢٧]!

أولاً: حياته وكتاباته:

والغريب حقا أننا لا نعرف أى شئ محدد حول حياة هذا السوفسطائى اللهم إلا بعض المعلومات التى اختلطت بالمعلومات التى تناقلها الرواة حول أنطيفون الخطيب، وكل ما نعرفه من تمييز بينهما أن الأخير كان كما قلنا من مدينة رامنوس فى اتيكا، بينما يحتمل أن يكون الأول أثينيا عاش فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد [١٢٨]!

إن أنطيفون السوفسطائى على كل حال هو ذلك الأثينى، الذى كان مجادلا وعرافا ومفسرا للأحلام رغم أننا لسنا متأكدين من أى شئ حول حياته (١٢٩).

أما عن مؤلفاته فأهمها مؤلفة الرئيسى "عن الحقيقة On Truth" وقد اتخذ عنوانا شبيها بعنوان كتاب بروتاجوراس وقد عنى فيه بالحديث حول تفسير طبيعة الحقيقة. وقد اكتشفت شذرات من هذا الكتاب مؤخرا فى بردية تدعى بردية اوكسيرنخوس Oxyrnchus Papyrus(١٣٠). وقد ترجمها ونشرها ارنست باركر فى كتابه "النظرية السياسية عن اليونان".

ومن مؤلفاته أيضا رسالة"عن الوفاق On Concord" وأخرى "عن السياسى The Statesman أو خطاب عن الدولة Discourse on the state"، وينسب إليه رسالة ثالثة بعنوان "عن تفسير الأحلام On the Interpretation of Dreams"، ورابعة بعنوان "فن الخطابة Arts of Rhetoric" ، كما ينسب إليه مؤلف آخر بعنوان "فن التخلص من الألم The Art of Freedom from Pain". وقد بقت بعض الشذرات من رسالتيه عن الوفاق، وعن السياسى (١٣١).

ثانياً: فلسفته السياسية والأخلاقية:

شغل أنطيفون كثيرا فى كتاباته السياسية بموضوع "القانون"، ومكانته فى الدولة وفى تنظيم حياة البشر السياسية والاجتماعية. وتتضمن القطعتان المكتشفتان من كتابه "عن الحقيقة"، رؤيته الثاقبة حول التمييز غير المسبوق بين ما يسمى "القانون الوضعى" أى ذلك القانون الذى يضعه المشرعون ويخضع له مواطنو أى دولة، وبين ما يسمى "بالقانون الطبيعى" أو ما يسميه هو "بقواعد الطبيعة". وفى ثنايا هذا التمييز الذى أصبح منذ مطلع العصر الحديث وخاصة عند جروتيوس (١٥٨٣-١٦٤٥م) وفلاسفة العقد الاجتماعى منذ هوبز، أصبح حجر الزاوية فى الفلسفة السياسية الحديثة (١٣٢).

أقول أنه فى ثنايا هذا التمييز، قدم أنطيفون نظريته حول العدالة التى يتوافق فيها فى نظره خضوع الناس لقوانين المدينة وللقوانين الطبيعية على حد سواء. إن العدالة عنده "هى عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التى يعيش فيها" (١٣٣)، و"إذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة فى حضرة الناس، وأن يخضع لقواعد الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد".

وإذا كانت العدالة تكمن فى خضوع كل فرد بإرادته لكل قوانين المدينة الوضعية ولكل قواعد أو قوانين الطبيعة، فما ذلك إلا "لأن الشرائع مكتسبة وطارئة أما قوانين الطبيعة فهى لا غنى عنها وموروثة".

وإذا ما سألنا أنطيفون بعد أن نسلم بمفهومه للعدالة؛ أى القوانين أهم: هل قوانين الطبيعة أم القوانين التى يضعها البشر؟! لأجابنا بحسم: انها "قوانين الطبيعة". وهى إجابة تعارض آراء بروتاجوراس تماما فى هذا الموضوع. ومع ذلك فهى إجابة مصحوبة بدليل صاحبها عليها! فأنطيفون يرى أن القوانين الطبيعية هى الأقوى وهى الأهم نظرا لأنه "إذا ما اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتهما. وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس، ذلك لأن الضرر الذى يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال".

إن قوانين الطبيعة هى الأصل وهى الأهم وهى الأقوى، وهى الأكثر حتمية وضرورة. وهو يصفها بهذه الضرورة ذات العقاب الحتمى وكأنها مثل "القوانين العلمية" الطبيعية؛ فكما أن مخالفة قانون الجاذبية مثلا ينشأ عنه سقوط حتمى، فكذلك تؤدى "قوانين الطبيعة" إلى رد فعل حتمى. وعلى ذلك فإنه إذا كان بإمكان المرء أن يخالف القوانين الوضعية وهو واثق من أنه سينجو من العقاب طالما لم يراه أحد، فإنه ليس بإمكانة مخالفة "قوانين الطبيعة" لأنه يعرف تماما أن عقاب هذه المخالفة سيقع عليه حتما ان عاجلا أم أجلا. وهذا العقاب لن يقل أو يزيد سواء رآه الناس أم لم يروه!!

ولكل ذلك فإن أنطيفون يدعو الناس أن يلتزموا بقوانين الطبيعة وأن يعيشوا وفقا لها وأن يحرصوا على عدم مخالفتها حينما يضعون شرائعهم المدنية، وهو يعطينا أمثلة على قوانين الطبيعة التى ينبغى طاعتها والالتزام بها حينما يمجد فى نصوصه أولئك الناس الذين يلتزمون بهذه القوانين ويقول عنهم "أنهم أولئك الذين إذا وقع بهم ضرر يكتفون بدفع الأذى عن أنفسهم ولا يعتدون أبدا. وأولئك الذين يصدقون ايمان غيرهم ولكنهم لا يحلفون".

وهو يشير إلى أمثلة كثيرة أخرى من قوانين الطبيعة التى ينبغى أن نلتفت إليها وأن نتصرف وفقا للوعى بها حينما يقول "إن الحياة والموت طبيعيان"! وبالطبيعة يتجه الناس . وينبغى أن يفعلوا ذلك - إلى نشدان الحياة ونبذ الموت. ومن ثم يجب عليهم السعى وراء الأشياء التى تجعلهم ينعمون "بالأشياء التى تجلب اللذة، وكذلك التى تؤدى إلى الفرح". فالأشياء المفيدة حقا لا يجب أن تجلب الضرر بل النفع"!

وما أشبه تصوير أنطيفون هنا للحالة الطبيعية التى تسودها "قوانين الطبيعة" بتصوير أبيقور فيلسوف القرن الثالث قبل الميلاد، أو بتصوير هوبز فيلسوف القرن السابع عشر؛ فهما ينظران مثله إلى الحياة الطبيعية التى يعيشها الإنسان متمسكا بقوانين الطبيعة البكر نظرة يملؤها حب الإنسان للاتجاه إلى كل ما هو لذيذ ونافع ومفيد والاستمتاع به، والابتعاد عن كل ما هو مؤلم أو ضار لكن بينما كانت نظرة أنطيفون للطبيعة نظرة هادئة بسيطة وكذلك فعل أبيقور [١٣٤]، نجد أن هوبز يرى الناس نظرا لأنانيتهم وجشعهم الفطرى ينقصون من سعادة بعضهم البعض، ومن ثم فهم بحاجة إلى القانون المدنى الذى يرغمهم على احترام حياة بعضهم البعض [١٣٥].

والحقيقة أن أنطيفون يعتبر أن أى قانون مدنى لا ينبغى أن يكون مفروضا بقوة على الناس ورغما عنهم، لأنه لا ينبغى أن يكون به من الأساس أى شئ يتعارض مع القانون الطبيعى للحياة!. إن أنطيفون . على حد تعبير باركر . لا يواجه فى فلسفته المشكلة الناجمة عن أن الناس يجب أن يعيشوا معا، بل يسير ككل السوفسطائيين مع اتجاه الفردية المجردة! ومن ثم فهو يقرر أن القانون الإنسانى الوضعى أحيانا ما يضع قواعد تتناقض مع قانون الطبيعة الذى يقول أن كل فرد يجب أن ينشد الحياة والراحة [١٣٦].

إن ما ينبغى أن نلاحظه أيضا فى فلسفة أنطيفون من خلال تلك النصوص التى أوردناها عنه فيما سبق، تركيزه على "النافع" أو "المفيد"؛ فهذا التركيز يعنى اتجاهه الواضح نحو الواقعية [١٣٧] على الصعيدين الأخلاقى والسياسى!، تلك الواقعية التى تجعله ينصح الناس كأفراد أو يحضهم على أن يبحثوا عن ما فيه منفعتهم أو فائدتهم!!

ولعل ذلك قد اتضح من قوله أن بإمكان الإنسان أن يتهرب من تنفيذ الشرائع المدنية إذا لم يراه أحد، وأن لايحاول . فى ذات الوقت . مخالفة أى قانون طبيعى حتى يتجنب العقاب الذى سيلحق به نتيجة ذلك ان عاجلا أو آجلا!!

إن "الحق" عند أنطيفون لا يرتبط "بالقوة" دائما كما كان الأمر عند بعض السوفسطائيين وخاصة تراسيماخوس، بل يرتبط "بالنافع" و"المفيد" للإنسان أينما كان وبأى طريقة؛ إذ لا شك عند أنطيفون في أن طاعة القانون الوضعي قد تكون في بعض الأحيان شيئا مفيدا، غير أن ذلك في حكم النادر وكثيرا ما يخدع من يتوقع من هذا القانون أن يرد الأمور إلى نصابها لأن القضاة قلما يستطيعون تصحيح الأوضاع تصحيحا سليما لأن المعتدى يجد من الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتاثير على قضاته مثلما يجد المعتدى عليه [١٢٥]. ومن هنا كانت سخرية أنطيفون من القوانين الوضعية التى تعتمد على الرأى والظن سواء فى حال وضعها أو فى حال تنفيذها وتطبيقها!!

وقد شد أنطيفون فى نصه السابق الاشارة إليه طرف الخيط إلى آخره حينما بدأ فى القطعة الثانية يستخرج النتائج اللازمة عن قوله بأن قوانين الطبيعة هى الأكثر ضرورة وأهمية، وعن سخريته من القوانين الوضعية اليونانية ومناقضتها للقوانين الطبيعية. وها هو النص الذى يتضمن تلك النتائج الهامة، يقول أنطيفون:

"إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين. وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان أم بربريا، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، وكلنا يتناول الطعام باليد".

إن أهم المبادئ التى يشير إليها أنطيفون فى هذا النص البديع يمكن تلخيصها على النحو التالى:

(١) رفض التمييز بين البشر جميعا، ورفض التصنيف الطبقى لهم.

(٢) أن علامة التحضر هى احترام كل منا للآخر.

(٣) أن الناس جميعا سواسية بالطبيعة وقد حبتهم الطبيعة نفس المواهب؛ فالصفات الجسمانية التى وهبتها الطبيعة لليونانى هى نفسها التى نجدها لدى البربرى (أى لدى الأجنبى فى لغة اليونانيين وعرفهم).

(٤) رفض التمييز العنصرى اليونانى الذى كان بمثابة عقيدة تقليدية ثابتة عند اليونانيين حيث كانوا يميزون بين اليونانى وغير اليونانى (البربرى) على أساس أن الأول هو السيد والذى يصلح لمهام الحكم والسلطة، والتفرغ للفكر والتأمل بينما الأجنبى البربرى (الهمجى) لا يصلح إلا للرق والعبودية والأعمال اليدوية.

وبالطبع فإن إمعان النظر فى هذه المبادئ يجعلنا نعرف من أى طراز فكرى فريد كان أنطيفون! لقد كان مفكرا تنويريا بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ فقد رفض كل أشكال التمييز العنصرى بين البشر على أساس ألوانهم أو أجناسهم أو الموطن الذى يعيشون فيه! وكانت هذه الآراء بالطبع مستمدة لديه من ملاحظة "قوانين الطبيعة"؛ فكل ما قاله أسنده إلى تلك الحقيقة الطبيعية البديهية "أن جميع الناس متساوون متشابهون يمتلكون نفس القوى الطبيعية، إنهم جميعا يستنشقون الهواء من الفم والخياشيم وكلهم يتناولون طعامهم باليد".

إن هذه الدعوة العالية من أنطيفون إلى المساواة وعدم التمييز بين البشر ليست فريدة بين السوفسطائيين، لأن أكثرهم - إذا ما استبعدنا بعض المتطرفين أمثال تراسيماخوس وكاليكليس - قد توصلوا إلى نفس النتائج وأن كان ذلك قد تم بطرق مختلفة؛ فلا شك أن قول بروتاجوراس أن الإنسان الفرد هو معيار الأشياء جميعا كان دعوة من زاوية ما إلى تأكيد هذه المساواة التامة بين البشر.

ولقد وجدت هذه الدعوة صدى عند بقية السوفسطائيين الذين نادوا بمناقشة موضوع الرق لأول مرة فى التاريخ اليونانى، ووضعوا هذا التمييز بين السيد والعبد أو بين الحر والرقيق موضع التساؤل؛ فهذا يوريبيدس الشاعر المسرحى تلميذ السوفسطائيين يقول "أن العبد ليس إلا عبدا بالإسم وليس بالطبيعة، وهذا هو نفس رأى الكيداماس السوفسطائى تلميذ جورجياس الذى قال "أن الألهة قد خلقت الناس أحرارا ولم تخلقهم عبيدا" (١٣٩).

والحق أننا فى هذا الجانب بالذات نلمس الروح التنويرية التى سادت بلاد اليونان مع هذه الآراء السوفسطائية الجديدة الجريئة التى لم تضع حدودا لحرية الإنسان الفكرية، كما لم تعترف بأى قيود تفرضها عليه الأعراف أو التقاليد خاصة إذا كانت ظالمة ومخالفة للطبيعة البكر التى خلق عليها الإنسان.

إن مكانة أنطيفون الفكرية بين السوفسطائيين خاصة أو بين التنويريين عموما فى أى عصر كانوا، إنما تكمن فى أنه كان من أوائل من استطاعوا الكشف عن قواعد الطبيعة وقوانينها التى تتوافق معها الطبيعة الإنسانية. وكان من أوائل من طالبوا الإنسان بألا يتنازل سواء فى سلوكه الشخصى أو فى حياته السياسية عن أى شئ أو عن أى حق من حقوقه الطبيعية! ولشد ما كانت هذه الآراء الجريئة التى قال بها أنطيفون وأقرانه من السوفسطائيين مخالفة للروح التقليدية التى اكتفت بتبرير التقاليد والأعراف اليونانية السائدة، تلك التى كانت سمة تحلى بها ولم يتخل عنها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو!!

ثالثاً: آراؤه الاجتماعية:

وإلى جانب اهتمام أنطيفون بالحياة السياسية والأخلاقية للإنسان، كان اهتمامه أيضا بحياته الاجتماعية؛ فقد أولى هذه الحياة الاجتماعية اهتماما خاصا بدا فى ذلك الكتاب الذى خصصه لبحث مشكلات الزواج والأسرة والمعنون بـ"عن الوفاق". والحقيقة أن هذا الموضوع كان مطروحا للبحث فى الفلسفة اليونانية خاصة فى القرنين الخامس والرابع ق.م وكان ديمقريطس أكثر الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين اهتماما بهذا الموضوع. وقد عرضنا من قبل لبعض آرائه عن الحياة السعيدة القائمة على الصداقة والرافضة للزواج باعتباره هماً يعوق الفيلسوف عن مواصلة تأملاته، والرافضة للاتصال الجنسى لأنه ينطوى على طغيان اللذة الحسية على الإدراك العقلى!! ولا شك أن اهتمام أنطيفون بهذا الموضوع ربما كان محاولة منه لاستكمال بحث ديمقريطس فيه، وربما كان استكمالا للبحث حول "قوانين الطبيعة" فى شئون حياة الفرد ونظام الزواج وتكوين الأسرة!

إن بحث أنطيفون فى مشكلة الوفاق يبدأ مستنداً على المنهج الديمقريطى؛ حيث يبدأ بالتأكيد على أن الإنسان كائن متميز بالعقل والحكمة، "فهو كما يقولون أعظم الحيوانات ألوهية" (١٤٠). فماذا يعنى ذلك فى نظره، وماذا يترتب على ذلك من نتائج فى شئون الزواج والأسرة؟!

إن أنطيفون انطلاقا من اعتقاده بسمو طبيعة الإنسان، ومن اعتقاده بأن الإنسان بطبيعته يتجه إلى العيش الهادئ وإلى كل ما هو لذيذ، ويبتعد تلقائيا عن كل

ما هو مؤلم؛ إنه انطلاقا من هذا يرى أن الزواج شئ مؤلم؛ فاتجاه الرجل إلى الزواج والاتصال بالمرأة يجلب له الهموم والآلام أكثر مما يجلب اللذة والسعادة، فهو يقلب الأصدقاء أعداء متنازعين؛ "ففى الزواج تنازع كبير بين الناس، فإذا اتضح أن المرأة سيئة العشرة فماذا يفعل الرجل فى هذه الكارثة، فالطلاق صعب، إنه يعنى انقلاب الأصدقاء أعداء" (١٤١).

لقد بنى أنطيفون رأيه السلبى هنا فى الزواج من خلال النظر فيما يترتب عليه من مشكلات بين الطرفين، فالمفروض أن يتحقق من الزواج غاية هى "الوفاق" "فما أبهى أن يتخذ الإنسان زوجة توافق قلبه! وما أحلى ذلك وبخاصة إذا كان المرء شابا!" (١٤٢)، ولكن الحقيقة أن ما يحدث فى رأيه هو العكس وذلك "لأن الألم يجثم فى صميم اللذة، ولأن الأفراح لا تفد وحدها بل فى صحبة الأحزان والمتاعب. فالنصر فى الألعاب الأوليمبية وسائر المباهج تنال بالآلام الثقال. وتتوقف الأمجاد والجوائز والمسرات التى وهبها اللّٰه الإنسان على العمل والكد. وإذا كان فى صحبتى بدن آخر يسبب لى من المتاعب بمقدار ما أجلبه لنفسى، فلن أستطيع الاستمرار فى الحياة، إذ ما أعظم الجهد الذى أبذله فى العناية بنفسى من أجل الصحة وكسب العيش والحصول على الشهرة والاحترام والمجد والسمعة الحسنة. فماذا يحدث إذا ضممتُ إلىَّ بدنا آخر له مثل هذه المتاعب؟! أليس من الواضح أن الزوجة حتى إذا كانت موافقة لزوجها تجلب له من الحب والألم ما يفعله لنفسه فيرعى صحة بدنين، ويكسب معاش شخصين، ويظفر بالاحترام والشرف لاثنين! فإذا أنجب أطفالا ازداد همه، وولى شبابه، وتغيرت هيئته" (١٤٣).

وبالطبع فإن تحليلات أنطيفون هذه تشير إلى رؤية قصيرة النظر تستند على مصالح الفرد الأنانية التى لا يمكن للفرد معها أن يتحمل أى مسئولية اجتماعية حتى لو كانت هذه المسئولية فى مجرد تكوين الأسرة وتحمل أعباء الزوجة والأولاد!!

والحقيقة أن هذا كان أمرا مألوفا وغير مستغرب فى عصر أنطيفون، فقد كان معظم أقرانه من الفلاسفة السوفسطائيين غير متزوجين، كما كانوا دائمى التجول بين بلاد اليونان ولم تتح لهم فرصة للاستقرار وتكوين الأسرة!! لكن الطريف أن أنطيفون فى نصه السابق لم يتوقف عند هذا السبب فى رفضه لمسألة الزواج، بل رفضه من زاوية أنه سيعوقه عن تحقيق المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة! وهذا هو الأمر

المستغرب حقا؛ لأنه يشير من طرف خفى إلى أنه من أنصار اقتناص اللذة الجنسية بدون تحمل أى أعباء أسرية أو اجتماعية ؟! فهل هذه اللذة غير المشروعة هى التى ستجلب له حقا المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة ؟!!

إن فلسفة أنطيفون عن "الوفاق" هى فى حقيقة الأمر دعوة إلى "عدم الوفاق"!! وهى تتناقض بلا شك مع دعوته السابقة إلى الالتزام بقوانين الطبيعة والعيش وفقا لها؛ إذ لم يدر بخلده وهو يقوم بتحليلاته السابقة. وهى ما وصلتنا فقط فى كتابه. أن يتساءل: ماذا يحدث لو أن جميع الرجال قد أخذوا بوجهة نظره هذه ورفضوا الزواج وتحمل أعباء الزوجة والأولاد؟!

إن النتيجة الطبيعية المترتبة على الاجابة على هذا التساؤل هى فناء البشر وانتهاء الحياة الإنسانية على هذه الأرض!! وان قال قائل: أنه لم يرفض اللقاء بين الرجل والمرأة وبالتالى فإن رفضه لتبعات الزواج لا يعنى أو لا يترتب عليه انقطاع سلالة البشر من على وجه الأرض!. فلهذا القائل ولأنطيفون أقول: هل ان حدث وجاء الأولاد بطريقة غير مشروعة وفوضوية وبدون أن يتحمل الرجل عبء الأبوة عن طيب خاطر، هل سيحيا هؤلاء الأبناء حياة طبيعية سعيدة وفق ما تدعوا إليه "قوانين الطبيعة"؟!! وهل ستتحقق سعادة الفرد كاملة إذا عاش هذه الحياة الفردية الأنانية "القناصة" بعيدا عن الارتباط الحقيقى وخاصة من خلال رابطة الأسرة؟!!

الحقيقة أنه لشد ما يدهش المرء إذا ما قارن بين هذا الحس الاجتماعى الضحل عند فلاسفة اليونان، وبين الحس الاجتماعى الحضارى الراقى عند مفكرى الشرق القديم السابقين؛ فلقد بلغت حضارات الشرق حدا بعيدا من النضج الاجتماعى ومن إدراك أهمية الارتباط الأسرى. وقد عبر مفكرو الشرق منذ بتاح حوتب فى مصر القديمة عن معنى الصداقة الحقيقية، وأدركوا المغزى العميق للزواج وتكوين الأسرة. كما نجحوا منذ ذلك التاريخ البعيد فى عبور الهوة بين مصالح الفرد الأنانية وبين الصالح العام للمجتمع، فأدركوا أن سمو الأخلاق الفردية ينبغى أن يرتبط بسمو الأخلاق الاجتماعية؛ فالفرد والمجتمع ضروريان لبعضهما البعض. وبقدر ما تكون العلاقات بين الأفراد وخاصة بين أفراد الأسرة الواحدة قوية ومتينة بقدر ما يكون المجتمع متماسكا وقويا ومحققا لكل أغراض الفرد فى حياة إنسانية سعيدة وراقية.

وعلى كل حال، فإننا إذا ما تركنا هذه المقارنة بين فكر الشرق الراقى فى المجال الاجتماعى، وبين فكر الغرب الضحل فى هذا المجال منذ ذلك التاريخ البعيد وحتى الآن، أقول إذا ما تركنا هذه المقارنة التى قد يتسع مجالها فوق ما يتحمله مجالنا هنا، وعدنا إلى آراء أنطيفون ذاتها لوجدنا أن تناقضات كثيرة يمكن كشفها إذا ما استمر المرء يقارن بين آرائه فى تمجيد "قوانين الطبيعة"، وبين آرائه هذه عن "الوفاق"! وقد يكون العذر الوحيد الذى يمكن أن نلتمسه له أنه ربما كانت هذه الشذرات التى نقلناها عن ما احتفظ به فيلوستراتوس Philostratus من كتابة "عن الوفاق"، ربما كانت غير كافية فى الإلمام الكامل برأيه حول هذا الموضوع!

ومع هذا فربما كانت هذه الآراء المتطرفة لأنطيفون ولغيره من الفلاسفة السوفسطائيين والسابقين عليهم هى الدافع الذى دفع فلاسفة اليونان الكبار خاصة أفلاطون إلى الاهتمام ببحث الجوانب الاجتماعية فى فلسفاتهم. وبينما وجدنا أفلاطون قد اهتم بالفرد وانتقل منه مباشرة إلى نظام الدولة مهملا نظام الأسرة وكأنه فى هذا قد تأثر بالنزعة الفردية عند السوفسطائيين، سنجد أن أرسطو كان على العكس منه؛ فقد اهتم جدا فى تحليلاته الاجتماعية والسياسية بنظام الأسرة وحرص على تأكيد أهمية الزواج وضرورة تكوين الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى فى بناء المجتمع السياسى الناجح.

رابعاً

بروديقوس Prodicus

تمهيد ..

ترجع أهمية بروديقوس Prodicus فى اعتقادى لأسباب عديدة منها أنه كان أستاذا لسقراط الذى اعترف بذلك فى محاورة "بروتاجوراس" لأفلاطون (١٤٤). وكذلك لأنه كان من الرعيل الأول من السوفسطائيين الذين كانوا يحرصون على بث تلاميذهم فكرا فلسفيا معينا من خلال النماذج الخطابية والجدلية التى كانوا يدفعون بها إلى هؤلاء التلاميذ ليحفظونها. وقد كان بروديقوس فيما يبدو حريصا على بث التعاليم الأخلاقية المفيدة فى الحياة العملية لتلاميذه فى ثنايا خطبة (١٤٥)، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان بروديقوس من السوفسطائيين القلائل الذين لم يكونوا يغالون فى طلب الأجر من التلاميذ، ومع ذلك كان التلاميذ يدفعون مبالغ طائلة ثمنا لدروسه لما كان يتمتع به من شهرة وجمال فى الأسلوب. ويبدو أن أفلاطون قد احترمه لكل تلك الأسباب؛ اذ على الرغم من أنه لم يخصص إحدى محاوراته للحديث عنه أو بالأحرى لم يجعل إحداها تأخذ اسمه كما فعل مع بعض السوفسطائيين الآخرين، إلا أنه قد صوره فى تلك المحاورات دائما فى صورة حسنة.

أولاً: حياته وكتاباته:

عاش بروديقوس معظم حياته فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد (١٤٦). ومن المعروف إنه كان من مواطنى إحدى مدن كيوس Ceos، تلك الجزيرة الصغيرة الواقعة فى الجنوب الغربى من ساحل آسيا الصغرى(١٤٧). ورغم الشهرة التى حظى بها فإن تواريخ وأحداث حياته لم ترد فى أى مصدر (١٤٨)، ومن ثم فإننا لا نعرف شيئا محددا عن تاريخ مولده أو وفاته وان كانت بعض المصادر ترجح أنه ازدهر حوالى عام ٣٩٦ ق.م وهو نفس العام الذى ربما أرسل فيه سفيرا لبلاده فى أثينا حيث ألقى خطبة أمام مجلس الخمسمائة، وقد لقيت خطبته وقعا حسنا واكسبته شهرة واسعة فى أثينا (١٣٩).

ولعل هذا هو ما جعل أفلاطون يصوره فى محاورة "بروتاجوراس" فى صورة شخصية ناضجة تجتذب الانتباه وتفرض الاحترام على الموجودين. والمعروف أن هذه

المحاورة قد كتبت حوالى عام ٤٣١ أو ٤٣٢ (١٥٠). ومن المرجح أن بروديقوس ظل حيا ويمارس مهنته فى تعليم الخطابة والجدل حتى وفاة سقراط فى عام ٣٩٩ ق.م فقد ذكر أن سقراط كان يبعث إليه من الشباب من يريد أن يتعلم النحو وأسرار اللغة. كما يذكر أنه كان ينزل فى منزل الثرى كالياس Callias الذى كان مولعا بطلب العلم على يديه ودفع الأجر مقابل ذلك. ويقال أن سقراط نفسه قد دفع مقابل الاستماع إلى دروس بروديقوس التى كان يتكلف الواحد منها ٥٠ دراخمة بينما لم يستطيع سقراط أن يدفع إلا دراخمة واحدة (١٥١). أما من تتلمذوا على بروديقوس عدا كالياس وسقراط فهم كثيرون؛ فقد تتلمذ عليه فى بيت كالياس كل من أجاثون Agathon وبوزنياس Pausanias، كما تتلمذ عليه أيضا كل من يوريبيدس وايزوقراط وتيرامينيس Theramenes وتراسيماخوس Thrasymachus. وقد قيل نقلا عن فيلوستراتوس أن اكسينوفون Xenophon كان أيضا من بين من تتلمذوا عليه (١٥٢).

أما عن كتاباته فيبدو أنها اقتصرت على بعض النماذج الخطابية التى كان يعطيها لتلاميذه ليحفظوها ويتعلموا منها طريقته فى الخطابة وفنون الإقناع. ومن أشهر هذه الخطب كان ما كتبه بعنوان "اختيار هرقل The Choice of Heracles" التى أشار إليها أفلاطون فى محاورة "المأدبة" واحتفظ كسينوفون فى مذكراته بأجزاء منها (١٥٣).

وقد أشار أفلاطون فى محاورات عديدة منها أقراطيلوس Cratylus وخارميدس Charmides ويروتاجوراس إلى تبحر بروديقوس فى فنون اللغة وضبط المصطلحات كما استخدم أفلاطون الكثير من هذه المصطلحات المدققة وتطبيقاتها من جانب بروديقوس مشيدا بجهوده فى هذا المجال الذى كان يُعتبر فيه "أفضل السوفسطائيين" (١٥٤).

ومن خلال تلك الشذرات التى احتفظ بها المؤرخون من تلك النماذج الخطابية يمكننا الحديث عن بعض جوانب من اهتمامات بروديقوس الفلسفية وخاصة فيما يتعلق بميدانى الاخلاق وأصل التأليه.

ثانياً: فلسفته الأخلاقية:

أثر عن بروديقوس اهتمامه بالنظر فى الحياة الأخلاقية للإنسان، ويبدو أنه كان من معلمى الأخلاق بالإضافة إلى كونه من معلمى فنون اللغة والخطابة.

وكانت آراؤه الأخلاقية تدور حول التوحيد بين الفضيلة والعمل، إذ كان يؤمن بأن الحياة الفاضلة للإنسان تقوم على العمل وليس على طلب الملذات الحسية الشهوانية فقط؛ ففي العمل يكمن الخير للفرد وللمجتمع الذي يعيش فيه على السواء.

ويكشف لنا ذلك النموذج الخطابي "اختيار هرقل" عن هذه الآراء التي كان يؤمن بها بروديقوس حول معنى الفضيلة من خلال ما تعرض له هرقل من اختيار في شبابه، فهو "حين أوشك على الشباب، أي حينما بلغ المرحلة التي يخرج فيها المرء من الصبا ويصبح سيد نفسه ومسئولاً عن طريقه في الحياة، وقع في الحيرة بين طرفي الخير والشر، فانعزل عن الناس وهام على وجهة في مكان بعيد وجلس وحيدا يفكر في أي الطريقين سيختار! وإذا بامرأتين تأتيانه وهو في هذه الحالة؛ إحداهما ترمز إلى "الفضيلة" والأخرى ترمز إلى "الرذيلة" ودعته كل منهما إلى طريقها وعرضت نفسها عليه؛ أما المرأة"الرذيلة" فقد خاطبته قائلة له: إذا صاحبتني أذقتك ألوان اللذة والنعيم فلا تنزل إلى ميدان القتال، أو تشتغل بالسياسة، بل تستمتع بأطايب الطعام والشراب والسماع. ولن أدفعك للحصول على هذه اللذات والمباهج! أما المرأة "الفضيلة" فقد دعته إلى طريقها قائلة له: إنني لن أخدعك، بل سأبسط لك الحقيقة كما هي؛ إن أثمن شئ وهبته الآلهة للإنسان هو العمل والاستقامة وخدمة الأصدقاء، ونفع المدينة وزرع الأرض ورعي الأغنام وتعلم فنون الحرب حتى تكسب النبل والشرف والفضيلة"[١٥٥].

ولقد اختار هرقل طريق "الفضيلة"، وهذا يعني أنه اختار الطريق الأصعب؛ فطريق الفضيلة كما يتضح في النص السابق هو طريق العمل والاستقامة الأخلاقية والعمل الاجتماعي المفيد للمدينة ككل!

إن الفضيلة عند بروديقوس اذن ليست بأي حال الانغماس في الملذات أو البحث عن الشهوات بل هي العمل المثمر الذي يتحقق فيه الخير للفرد وللمجتمع في آن واحد.

ولا شك أن هذا الربط بين الفضيلة والعمل هو ما تعلمه سقراط عن بروديقوس وطبقه في حياته التي ارتبط فيها القول بالفعل لدرجة لم يشهدها تاريخ الفلسفة إلا في القليل النادر!

والحقيقة أن هذه الدعوة لدى بروديقوس في الربط بين الفضيلة والعمل ليست بعيدة تماما عن الاهتمام السوفسطائي العام؛ فقد رأينا من قبل مدى اهتمام

بروتاجوراس بالربط بين النظر والعمل فى قوله "لا فن بلا تجربة". وسنرى أن هبياس سيفاخر بنتائج أعماله اليدوية ويعتبرها من فضائله. ولعل هذا الاتجاه السوفسطائى إلى تمجيد العمل هو صورة من صور التجديد السوفسطائى فى الفكر اليونانى، وصورة من صور التنوير الذى أشاعوه فى المجتمع اليونانى الذى كان المثل الأعلى فيه هو التفرغ للنظر والتأمل واحتقار العمل خاصة إذا كان عملا يدويا لا يليق إلا بالأرقاء والعبيد!!

ثالثاً: رأيه فى الألوهية:

لقد اختلف بروديقوس عن أقرانه من السوفسطائيين حينما أولى موضوع الألوهية عناية خاصة. ومع ذلك فإن بحثه في هذا الموضوع قد اقتصر على بيان الأصل الذى نشأت عنه فكرة الألوهية فى حياة الإنسان وتأملاته!

لقد كتب بروديقوس عن طبيعة الألهة قائلاً: أن الأشياء النافعة للإنسان مثل الأجسام السماوية، والأنهار والينابيع والطعام والخمر وما شابهها، كلها أشياء ينظر إليها الإنسان على أنها أشياء مقدسة.وإلهية؛ ومن هنا فقد أطلقوا على الخبز ديميتر Demeter، وعلى الخمر ديونيسوس Dionysus، وعلى الماء بوزايدون Poseidon، وعلى النار هيفايستوس Hephaestus [١٥٦]. وقد عبدت هذه جميعا كآلهة.

وقد قارن بروديقوس عقائد اليونانيين هذه بعقائد المصريين فوجدها تتفق فى عبادة الأشياء النافعة. فقد آله المصريون النيل وعبدوه. فكل خبرة الإنسان فى العبادات والأسرار الدينية إنما ترتبط بالزراعة وما فيها من منافع [١٥٧]. والحقيقة أن رد نشأة التألية إلى الظواهر الطبيعية إنما وجد أيضا لدى ديمقريطس [١٥٨]. ولكن بروديقوس زاد على ذلك ربطه بين هذه الظواهر وبين منفعتها للإنسان كأساس لتأليهها من قبل الإنسان!

وقد يتساءل سائل هنا: هل كان بروديقوس يوافق الناس على عبادة هذه الأشياء النافعة وتأليهها أم أنه كان مجرد دارس لأصل قضية التأليه؟!

الحقيقة أنه كان فيما يبدو مجرد باحث حول أصل التأليه عند البشر ولم يكلف نفسه مشقة هذا التساؤل حول العقيدة الصحيحة حول الألوهية! ولذلك اكتفى بإقرار هذه النتيجة حول أصل تأليه البشر للأشياء وللظواهر بالربط بين ذلك وبين النفع الذى تعود به هذه العبادة على الناس. وهذا يتفق تماما مع التوجه العام للفكر السوفسطائى الذى يقيس فيه السوفسطائيون كل شئ بما يعود بالنفع على الفرد وبالفائدة الموجودة منه!

فالمنفعة والفائدة لم تعد معيارا لقياس الفضائل وحدها، بل امتدت مع بروديقوس لمجال الألوهية والعقائد الدينية!؛ فالآلهة، كالفضائل والمعارف العلمية، وكالسياسة والآداب والفنون واللغة، كلها من اختراع الإنسان ولفائدة الإنسان !!

وها هنا لا يسع المرء إلا أن يلاحظ مدى ضحالة التفكير اليونانى فى هذه المرحلة إذا ما قارناه بالتفكير الشرقى الذى كان قد تجاوز هذه المرحلة البدائية من تأليه الظواهر الطبيعية النافعة؛ فمنذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان اخناتون فى مصر القديمة قد توصل إلى إدراك الإله الواحد ونفى التجسيد عنه [١٥٩].

أما إشارة بروديقوس السابقة إلى عبادة المصريين للنيل وتأليههم إياه فهى غير دقيقة؛ فالمصريون لم يعبدوا النيل وإن كانوا قد قدسوه واحترموه واحتفلوا به فيما كان يسمى بعيد "وفاء النهر". أما الذين عبدوا الماء حقا فهم الإغريق. وقد ذكر هيرودوت ذلك حينما قال فى تأريخه "أن كل أسماء الألهة الإغريقية جاءت من مصر فيما عدا اسمى "بوزيدون Poseidon" و"الديسكورى Dioskuren" [١٦٠]. وبوزيدون هو إله الماء لدى اليونانيين، أما الديسكورى فهما كاستر Kastor وبوليديكس Polydeuks من أبناء الإله "زيوس Zeus" [١٦١].

خامساً

هبياس Hippias

تمهيد ..

يعد هبياس من أشهر السوفسطائيين وأكثرهم تأثيرا فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد [١٦٢]. لقد كان أخطر السوفسطائيين وأبرزهم فى تلك الفترة وذلك لأنه كما قال ديورانت كان "يمثل مدرسة بمفرده وكان أنموذجا للرجل متعدد المعارف فى عالم لم تكن المعرفة فيه قد بلغت من الاتساع حدا يجعلها فى غير متناول عقل واحد؛ فقد كان يعلم الفلك والرياضيات، وكانت له بحوث مبتكرة فى الهندسة، وكان شاعرا وموسيقيا وخطيبا، وكان يلقى محاضرات فى الأدب والأخلاق والسياسة، وكان مؤرخا وضع أساس التاريخ اليونانى وتقويمه" [١٦٣].

أما أهميته الفلسفية فترجع فى اعتقادى إلى أنه قد واصل بصورةعملية بديعة تأكيد الاتجاه السوفسطائى فى الدفاع عن العمل اليدوى وتدعيمه وتأكيد قيمته. كما أنه واصل أيضا ابراز أهمية التمييز بين القانون الطبيعى والقوانين الإنسانية الوضعية ووصل فى ذلك إلى نتائج هامة.

ويبدو أن أفلاطون قد أدرك مكانه هبياس الهامة بين السوفسطائيين، كما شارك فى اعلاء شأنه بينهم حينما خصص محاورتين من محاوراته الأولى باسمه؛ واحدة بعنوان "هبياس الأكبر" وأخرى بعنوان "هبياس الأصغر". والحقيقة أننا لا ندرى بالضبط هل هما شخص واحد أم أن تلك إشارة من أفلاطون إلى شخصين باسم هبياس أحدهما كان أصغر من الآخر؟!

وعلى أي حال فإن ما يعنينا هنا هو هبياس الفيلسوف السوفسطائى ابن مدينة اليس Elis والذى كان معاصرا لبروتاجوراس وان قيل أنه كان يصغره فى السن.

أولاً: حياته وشخصيته:

تشير معظم الروايات إلى أن هبياس Hippias قد عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد. ورغم أننا لا نعرف تفاصيل أخرى عن أحداث وتواريخ حياته إلا أن هناك رواية تقول أنه عاش فى زمن حكم الطغاة الثلاثين ومات بواسطتهم [١٦٤].

وإن ذكر أفلاطون له فى محاورة "الدفاع" يدل على أنه كان حيا يمارس مهمته فى التعليم إلى عام ٣٩٩ ق.م وهى السنة التى شهدت إعدام سقراط. وقد قيل كما أشرنا من قبل أنه كان أصغر من بروتاجوراس سنا وأنه قد عمر طويلا [١٦٥].

أما عن شخصيته، فقد كانت فيما يبدو أقل جاذبية من شخصية بروتاجوراس وجورجياس وبروديقوس، كما كان فيما يبدو أقل منهم عمقا فى فكره. ومع ذلك فقد كان أهل مدينته يقدرونه ويعرفون حجم موهبته؛ ويبدو ذلك من أنهم قد أوفدوه ممثلا لهم فى سفارات كثيرة إلى أثينا وصقلية واسبرطه. وربما يرجع ذلك إلى أنه "كان أقدر الناس على التحكيم أو الخطابة فى أمور العلاقات بين المدن" كما قال عن نفسه فى محاورة "هبياس الأكبر" [١٦٦].

أما أبرز ما يطالعنا به أفلاطون عن شخصية هبياس أنه كان شديد الحرص على جمع المال وكثيرا ما كان يفاخر بذلك؛ فها هو يهتف لمحاوره فى " هبياس الأكبر" قائلا: "آه لو تعلم كم كسبت فى صقلية رغم وجود بروتاجوراس وصغر سنى! لقد كسبت مائة وخمسين قطعة من النقد.. وفى قرية صغيرة كسبت عشرين قطعة .. لقد علمت شاباً فى ثلاثة أيام" [١٦٧].

ثانياً: فلسفته العملية:

لم يكن هبياس كما أشرنا من قبل عميق الفكر كمعاصريه من السوفسطائيين، ومع ذلك فقد كان متعدد المواهب، دقيق الملاحظة، كثير المعارف لدرجة مدهشة. ولعل هذا التشتت الذى جعله حريصا على الإلمام بمعرفة أى شئ عن كل شئ من معارف عصره وعلومه هو سبب ضحالة فكره كما كان سبب تميزه فى نفس الوقت!!

لقد كان من المأثور عن هبياس كما ذكر أفلاطون فى " هبياس الأصغر" أنه كان يذهب إلى الألعاب الأوليمبية فى كل عام حاملا فنونا وعلوما متنوعة تحتفظ بها ذاكرته القوية العجيبة التى كانت قادرة على أن تحفظ خمسين اسما لمجرد سماعها للمرة الأولى. أما العلوم والفنون التى كانت مثار اهتمامه فكانت كثيرة منها الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والنحو واللغة والشعر وفنون التصوير والنحت والعلوم الطبيعية والتاريخ خاصة تاريخ الأنساب وتواريخ دول المدن [١٦٨].

وينسب إليه بعض الإسهامات فى هذه العلوم وتلك الفنون؛ ففى مجال الرياضيات يحتمل أن يكون قد كتب مقالة حول تربيع الدائرة ويعزى إليه اكتشاف طريقة لتقسيم الزاوية القائمة ثلاثة أقسام. وقد ورد وصف هذا الاكتشاف فى تعليقات ابرقلس على اقليدس (١٦٩).

وفى مجال الشعر والدراسات الهوميرية لم تقف دراسته عند حد نقد لغة هوميروس ونظمه، بل تعدت ذلك إلى البحث فى شخصيات الإلياذة حيث ذهب إلى القول بأن أخيل كان أشجع هذه الشخصيات بينما كان نسطور أحكمهم، وكان أوديسيوس أوسعهم حيلة.. الخ(١٧٠). أما فى مجال الفلك فلم يؤثر عنه شيئا عدا أنه ذهب مع فريسيدس Pherecydes إلى القول بأن عدد الأفلاك سبعة. وربما استنتج ذلك من اطلاعه على الدراسات والمكتشفات العلمية السابقة (١٧١).

أما فى مجال الخطابة، فقد امتاز باطلاعه على كل أقاويل الخطباء والشعراء السابقين من القدماء أمثال أورفيوس وموزايوس وهوميروس وهزيود، وحاول التوفيق بين هذه الأقوال مستفيدا منها جميعا ليقدم صياغته الجديدة (١٧٢).

والطريف أن هبياس كان يفاخر بمقدرته الجدلية العالية فى كل تلك العلوم ويؤكد أنه قادر على الانتصار على كل المتخصصين فيها. وهاهو يقول بكل بساطة "أنه لم يلق من يرجحه علما فيها.. وأن بمقدوره أن يدافع فى آن واحد عن عشر قضايا ويجيب على كل الاعتراضات فيها، كما يستطيع فى غداة ذلك أن يدافع عن القضايا العشر المناقضة لها ويجيب على كل الاعتراضات فيها" (١٧٣).

ولقد وصف أفلاطون فى مطلع محاورة "بروتاجوراس" هذه المقدرة العلمية . النظرية الجدلية التى كان يتمتع بها هبياس حينما صوره جالسا على الكرسى الأعلى، ويجلس عل المقاعد من حوله كل من اريكسيماخوس Eryximachus، وفايدروس Phaedrus واندرون Andron أشبه بالتلاميذ! كما كان يوجد فى نفس الجلسة بعض الغرباء الذين أحضرهم معه من اليس مدينته الأصلية، وقد أخذوا جميعا يوجهون الأسئلة إليه فى قضايا تتعلق بعلمى الطبيعة والفلك. وهو يحاول من جانبه أن يحدد بدقه هذه المسائل ويحاضرهم فيها (١٧٤).

والغريب أن هذه المهارة الجدلية فى المعارف العقلية النظرية التى اشتهر بها هبياس قد توافقت مع مهارات عملية يدوية لدية كثيرا ما كان يفاخر بها أيضا، فقد قيل أنه حضر ذات مرة فى إحدى دورات الألعاب الأوليمبية وهو يلبس ملابس من صنع يديه، وكذلك كان كل ما حمله من صنع يديه من الخاتم الذى كان يلبسه إلى العصا التى كان يتوكأ عليها والحذاء الذى بقدميه وكذلك العباءة التى على كتفيه (١٧٥).

لقد تميز فكر هبياس اذن بتلك النزعة العملية التى بدت من حرصه على تأكيد أهمية المهارة فى الأعمال اليدوية وعدم النفور منها، بنفس القدر الذى حرص فيه على أن يحصل المعارف النظرية فى كل فنون وعلوم عصره. وهو لم يكتف كبقية السوفسطائيين بالتأكيد على ذلك بشكل نظرى مجرد، بل برهن على معتقده النظرى بشكل عملى صريح حينما كان يفاخر ببراعته فى تحصيل العلوم النظرية، وببراعته أيضا فى الحرف والصناعات اليدوية وبقدرته على أن ينافس أى متخصص فى كل من الجانبين معا!!

ولا شك أن هبياس قد تحلى بشجاعة عظيمة حينما كان يفاخر فى تلك الأوليمبياد بمهارته فى الحرف اليدوية وصناعة ما يلبسه وما يحمله فى الوقت الذى كان اليونانيون فيه يحتقرون تلك الأعمال ويعتبرونها مفسدة للعقل والجسم معا!! وفى اعتقادى أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن أكد أمام الجميع مهارته وقدرته التى لا تبارى فى تحصيل العلوم النظرية!

ثالثاً: آراؤه فى القانون والعدالة:

لقد احتفظ لنا كل من كسينوفون وأفلاطون ببعض آراء هبياس حول العدالة وأصل القانون. ويبدو أنه لم يكن يختلف فى موقفه العام عن موقف أنطيفون! فلقد اشتركا فى التأكيد على أهمية القوانين الطبيعية فى مقابل القوانين الوضعية والأعراف والتقاليد البشرية.

ولقد أشار أفلاطون فى محاورة "بروتاجوراس" إلى ميل هبياس إلى تأكيد أهمية القانون الطبيعى بوصفه قانونا إلهيا وعاما بين البشر بينما القانون الوضعى هو القانون المحلى الذى يصنعه البشر. وقد عبر الحديث الذى وجهة إلى الحاضرين عن ذلك تماما حيث قال لستمعيه: "إننى أعتبركم جميعا أقرباء وأنسباء ورفاقا مواطنين بحكم الطبيعة وليس بحكم القانون (يقصد هنا القانون الوضعى)؛ لأن الأشباه بحكم الطبيعة

أقارب وأنسباء، غير أن القانون وهو الطاغية المستبد المتحكم فى البشر يرغمنا على فعل أشياء كثيرة ضد الطبيعة" (١٧٦).

إن هبياس يكاد يحلم فى النص السابق بمجتمع عالمى واحد تسوده الأخوة الطبيعية بين البشر، وهو حلم سبقه إليه اخناتون فى مصر القديمة، وسينادى به الكلبيون من صغار السقراطيين فيما بعد (١٧٧)، وكذلك سيصبح مبدأ هاما من مبادئ الفكر الرواقى فى العصر الهللينستى.

وقد أكد كسينوفون فى مذكراته هذا الرأى لهبياس حينما أورد نقاشا دار بينه وبين سقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون. وقد اتفق الاثنان (هبياس وسقراط) على أن العدالة والقانون يسيران جنبا إلى جنب، وأن الشئ الذى يتصف بالعدل يكون دائما مطابقا للقانون وذلك لأن العدالة والقانون شئ واحد. ولكن ما يضيق به هبياس هو أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيرا ما يغيرونها! ولذلك فهو يرى أن ثمة قوانين طبيعية غير مكتوبة يطيعها الناس فى كل البلاد بطريقة واحدة! وأن هذه القوانين لا يمكن أن تكون من صنع البشر، بل لابد أن تكون من وضع الآلهة (١٧٨).

لقد نجح هبياس اذن كما نجح أنطيفون فى إدراك أن ثمة قانوناً طبيعياً يختلف بل وقد يتعارض أحيانا مع قوانين البشر الوضعية، وأن بينهما عدة فروق؛

أولها: أن الأول قانون طبيعى من أصل إلهى، بينما الثانى قانون يضعه البشر.

وثانيها: أن الأول قانون عام، بينما الثانى قانون محلى لا يختلف من بلد إلى بلد فقط، بل ويستطيع المشرعون فى أى بلد تغييره حسب الرغبة فى ذلك.

وثالثها: أن القانون الطبيعى هو الأكثر تحقيقا للعدالة، وهو الأكثر إلزاما، وهو الأكثر تعبيرا عن الطبيعة الأصيلة للبشر والمساواة بينهم، بينما القانون الوضعى هو الأقل عدالة، والأقل إلزاما وذلك لأن الناس قد يخرجون على طاعته دون خوف من العقاب كما قال أنطيفون. كما أن القانون الوضعى هو الأقل تعبيرا عن الطبيعة البشرية الأصيلة لأنه يقر التمييز بين البشر بصور شتى!

رابعاً: تقييم عام لموقف السوفسطائيين من العدالة والقانون:

لقد نجح السوفسطائيون عموما فى إثارة قضية العلاقة بين القانون الوضعى والعدالة؛ وذلك حينما أكدوا فى مناقشاتهم وعبر سواقفهم المتباينة أحيانا، والمتفقة

أحيانا أخرى، أكدوا أن من المهم أن يحدث التوافق بين القانون والعدالة على أساس عدم مخالفة القانون الوضعى لأى من القوانين الطبيعية.

وإذا كانوا قد توصلوا إلى ذلك من خلال ذلك التمييز بين القانون الوضعى Nomos والقانون الطبيعى Physis، ومن خلال طرح العلاقة بينهما للبحث والنقاش الذى ظل ممتدا فى تاريخ الفكر الانسانى منذ ذلك التاريخ وحتى الآن يضعف أحيانا ويشتد أحيانا أخرى حسب الظروف والأحوال التى تمر بها المجتمعات البشرية.

أقول إذا كانوا قد نجحوا فى إثارة المناقشات حول طبيعة القانون الوضعى وصلته بالقانون الطبيعى وارتباط ذلك بمفهوم العدالة، فإنهم قد استهدفوا فى الواقع حل مشكلات تخص عصرهم هم! فلقد كان الناس فى هذا العصر يعانون وفى المجتمع اليونانى بالذات من أشكال مختلفة من التمييز الطبقى والعنصرى!

ومن ثم فقد كان من النتائج الهامة التى ترتبت على إثارة هذه القضايا هو الدعوة إلى المساواة بين البشر وتحرير الأرقاء، والعيش وفقا لقانون الطبيعة الثابت الذى لا يميز بين إنسان وآخر، وليس العيش وفقا لأهواء البشر المتغيرة. وبالطبع فإن الضامن لذلك هو حرص المشرع على أن يضع القوانين المدنية الوضعية موافقة وملتزمة بقوانين الطبيعة.

والحقيقة أنه رغم كل ما قد وجه إليهم من انتقادات سنتعرض لها حين الحديث فيما بعد عن فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، فإنه لا يسع المرء إلا أن يتملكه الإعجاب والدهشة بما وصلوا إليه من نتائج باهرة فى هذا الموضوع؛ فتلك النتائج جاءت بمعيار عصرنا وليس بمعيار عصرهم فقط أكثر تقدما ورقيا، جاءت تعبيرا صادقا عن الطبيعة الإنسانية الحرة الراغبة فى تحقيق العدالة والمساواة. ولا شك أنهم تفوقوا فى هذا الصدد على منتقديهم.

وإذا كان بعض السوفسطائيين قد تطرفوا فدعوا إلى منطق القوة، وربطوا فى فهمهم للعدالة بين العدل وامتلاك القوة والسلطة! فإن هذه الدعوة أيضا كانت من خلال تصوير الواقع الذى عايشوه، كما أنها قد لمست جانبا مهما من الطبيعة الإنسانية التى ان لم يزعها وازع من عقل أو ضمير فإنها تتجه إلى تحقيق مصالحها الذاتية بفرض مفهومها عن الحق والعدل دون أن تأبه أو تلتفت لجوهر المسألة السياسية أو لجوهر الطبيعة البشرية الراغبة دوما كما قلنا فى المساواة والحرية وعدم استخدام القوة فى فرض أى نوع من أنواع التمييز بين البشر !!



هوامش الباب الرابع

هوامش الباب الرابع

* هوامش الفصل الأول:

(١) أنظر من هؤلاء المؤرخين على سبيل المثال: تشارلز الكسندر روبنسون: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحه، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦، ص١٩.

(٢) أنظر فى بيان هذه العوامل الأخرى:

(أ) جونز (أ. هـ م): الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، الفصلان الأول والرابع.

(ب) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى . المجلد الثانى، الترجمة العربية لمحمد بدران، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) راجع فيما يتعلق بصولون وتاريخ حياته وتشريعاته:

Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, Eng. Trans. In "The Great Books" 14, pp. 64 – 77.

(٤) وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض هذه التشريعات ذات أصول مصرية قديمة؛ إذ يقال أنه "نقل بعض هذه القوانين من مصر".

[انظر: د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء (١٢)، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٥٧م، ص ٥٥٢].

(٥) أنظر هذه التشريعات فى: Plutrach: Op. cit., pp. 69ff ، وقارن الترجمة العربية لأجزاء من هذا الكتاب التى قام بها ميخائيل بشارة داود تحت عنوان: العُظماء . عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، المجلد الأول، دار العصور للطبع والنشر بمصر ١٩٢٨م، ص ١٦٢ وما بعدها.

(٦) نقلا عن: Plutarch, Ibid., p. 74.

(7) Ibid.

(8) Ibid., p. 75.

(٩) يروى بلوتارك أنه جرح نفسه وأمر فحمل إلى الساحة العمومية، وأثار جمهور الشعب بابلاغهم أن أعداءه هم الذين فعلوا به ذلك وغدروا به عقابا له على ما قدمه من خدمات للناس. وبينما بدأت الجماهير تعلن استياءها الشديد مما حدث بصيحات متوالية، اقترب منه صولون بعد أن أدرك حيلته الذكية وقال له "إنك جرحت نفسك لتخدع مواطنيك"! لكن الشعب الثائر كان قد استعد للقتال لنصرة بيزيستراتوس. فعقدت جلسة عمومية اقترح فيها "أريستون" أن يعطى بيزيستراتوس خمسون رجلا لحمايته وحراسته، ولكن "صولون" عارض هذا الاقتراح بشدة بينما وافق عليه الشعب. ولما رأى صولون أن جموع الشعب ثائرة وأن الأغنياء انسحبوا من الساحة. ترك بيزيستراتوس يأخذ من الحراس ما شاء على أن يدفع لهم الأجر المناسب.

وقد انتهى الأمر بأن استولى بيزيستراتوس على القلعة . الأكروبولس Acropolis .وانتهز ميجاكليس زعيم حزب الساحل فرصة هذه الاضطرابات وهرب من أثينا، بينما بقى فيها صولون رغم تحذيرات الناس له بأن بيزيستراتوس يمكن أن يقتله. لكن صولون كان شجاعا واحتمى بشيخوخته ووضع أسلحته أمام منزله فى الطريق العام وهو يقول "لقد دافعت جهدى عن الوطن وشرائعه".

والحقيقة أن بيزيستراتوس لم يخذل صولون، بل ظل يحترمه احتراما شديدا إلى آخر حياته وربما كان ذلك لصلة القرابة التى كانت تربطهما، والتى أشار إليها بلوتارك فى بداية حديثه عن صولون. وربما كان ذلك أيضا للحب والود الذى جمع بينهما رغم الخلاف السياسى الذى نشب أثناء وبعد تولى بيزيستراتوس الحكم فى أثينا.

[أنظر: Plutarch: Ibid., p. 76, p. 64]

(10) Plutarch: Ibid, p. 76.

(١١) أنظر فى هذه الاصلاحات التى قام بها بيزيستراتوس:

- د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٥٥٤.
- ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ١٢.
- د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، طبعة دار النهضة العربية، ١٩٧٧م، ص ١١٧.

(١٢) أنظر: Plutarch: Ibid., p. 122.، وأنظر بعض المعلومات عن كليستينيس وأسرته فى:

Lempriere`s Classical Dictionary, p. 156.

(١٣) أنظر تفاصيل أكثر عن هذه المجالس في:

- جونز (أ. هـ م): الديمقراطية الأثينية، الترجمة العربية، ص٧، ٨، وأيضا ص ١٦٠.

- روبنسون: أثينا في عهد بركليس، الترجمة العربية ٧٠ وما بعدها. وأنظر كذلك: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١١٧.

(١٤) أنظر: Plutarch: Ibid., p. 122.

وأيضا: ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص ١١.

وأنظر بعض التفاصيل عن شخصيته وحياته في:

Lempriere's Classical Dict., p. 462 - 463.

(15) Plutarch, Ibid., p. 122.

(16) Ibid., p. 123.

(17) Ibid.

(١٨) أنظر: Ibid., p. 124.

(19) Plutarch, Ibid., p. 125.

وقارن الترجمة العربية، ص ٢٨٥.

(٢٠) ول ديورانت، نفس المرجع، ص ١٢.

وأنظر أيضا: روبنسون، نفس المرجع، ص ٦٦.

(٢١) أنظر: Plutarch: Ibid., p. 125.

وأيضا: روبنسون: نفس المرجع، ص ٦٦- ٦٧.

(٢٢) ديورانت، نفس المرجع، ص ١٤.

(٢٣) حلف ديلوس هو اتحاد تألف عام ٤٧٨ ق. م برئاسة أثينا بهدف مواصلة الحرب البحرية ضد الفرس. وكان تقرير سياسة الاتحاد في يد جمعية وطنية، أما قيادة الحرب فقد كانت في يد أثينا وحدها.

[أنظر: أرنست باركر: النظرية السياسة عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م، هامش ص١١٠.

وأنظر أيضا: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٥٧٢ – ٥٧٣].

(٢٤) أنظر: ول ديوانت، نفس المرجع السابق، ص ١٤ – ١٦.

وأيضا: Plutarch, Ibid., p. 126 - 128.

(٢٥) يوريبيدس هو واحد من أشهر الروائيين والمسرحيين الذين شنوا حربا شعواء على الرجعية الفكرية وضد التعصب الأعمى القديم، وراح يبشر فى رواياته وخاصة "نساء طراودة" بولادة عصر جديد. ورغم أنه كان مكروها من قبل اليونانيين لآرائه الجريئة السابقة لزمانها لدرجة أنه لم ينل وهو حى إلا أربع جوائز ثانوية، إلا أنه نال شهرة واسعة بعد وفاته وعد أفضل روائى أثينى، ولقد كان من أهم أقواله التى تبشر بمولد العصر الفلسفى الجديد قوله "أن كل فرد ينبغى أن يتحمل مسئولية تصرفة"!

لقد كان يوريبيدس بشكل عام رجلا متشككا وواقعيا يميل إلى نصرة المظلوم ومواساة الذليل. [أنظر: روبنسون: نفس المرجع السابق، ص ١١٥ – ١١٧، وأيضا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٨٢ – ٣١٠].

(٢٦) فيدياس كان من أعظم النحاتين اليونانيين. وقد عينه بركليس مشرفا فنيا على أعمال البناء المستحدثة. وكان فى الوقت نفسه رئيس النحاتين اليونان.

وقد كرس فيدياس وأعوانه من الفنانين والمهندسين وخاصة ايكتينوس وكليكريتس كل جهدهم فى انشاء المخطط الهندسى لهيكل البارثنون بكل اتقان، ونفذوا المخطط بكل دقة وبراعة. وكان هذا الهيكل مكرسا للإلهة أثينا بارثنوس أى أثينا العذراء. وقد كانت الإلهة أثينا هى الإلهة الحارسة للبلاد وكانت شفيعة الفنون والعلوم ورمز الحق والحكمة.

[أنظر: روبنسون: نفس المرجع السابق، ص ١٠٢ – ١٠٦]

(٢٧) اسبازيا كانت امرأة ملطية متحررة عدت من مشاهير النساء اليونانيين. وقد فضلت العيش بحرية على أن تتزوج وتقبع فى المنزل. وكانت على قدر عال من الجمال يفوق الوصف . كما أفاض فى ذلك المؤرخون، وحينما وصلت إلى أثينا عام ٤٥٠ ق.م. افتتحت فيها مدرسة لتعليم البلاغة والفلسفة وأخذت تشجع النساء بجرأة عظيمة على الخروج والاختلاط بالرجال.

وكان الرجال يستمعون إلى محاضراتها إلى جانب النساء، وكان من بين هؤلاء الرجال بركليس الذى قيل أنه أحبها. ويقال أن انكساجوراس نفسه وكذلك

يوريبيدس وفيدياس كانوا ممن يستمعون إليها. كما يقال كذلك أن سقراط قد تعلم منها فن البلاغة!

لقد جعلت اسبازيا بيتها - بعد أن انتقلت إلى الإقامة مع بركليس - مكانا لعقد الندوات التنويرية للتباحث والمناقشات فى ميادين الفنون والآداب والعلوم والفلسفة وكذلك فى شئون الحكم فى أثينا.

ولقد قيل أن سقراط كان من أشد المعجبين بفصاحتها وكان يدهش منها. وقد عزى إليها فضل انشاء الخطبة الجنائزية التى ألقاها بركليس بعد الخسائر الأولى فى حرب البلوبونيز، تلك الحرب التى وقعت بين أثينا واسبرطه عام ٤٣١ ق.م واستمرت لمدة عام.

[أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨ – ١٩، وأنظر: مقاطع من نص تلك الخطبة الجنائزية الرائعة فى: روبنسون: نفس المرجع السابق ص: ٧٤ – ٨٧].

(٢٨) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧.

(٢٩) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥ م ، ص ٢٥.

(٣٠) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

وكذلك: Plutarch: Ibid., p. 128 ff.

(٣١) جان توشار: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للطباعة والتوزيع، بيروت، ط (٢) ١٩٨٣م، ص ١٧.

*** هوامش الفصل الثاني:**

(32) Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987, p. 67.

(٣٣) أنظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٠.

وأيضا: Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U. S. A.- New York 1992, p. 80.

(٣٤) أنظر: جان جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣٥) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١١.

(٣٦) أنظر: أرنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٢ – ١١٣.

(٣٧) أنظر: Gromperz (Th.): Greek Thinkers, Vol. I, p. 416 - 418.

و د. أحمد فؤاد الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢٥١ – ٢٥٢.

(٣٨) د. مصطفى النشار: بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليوناني، منشور ضمن كتاب "دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية"، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٤٥.

(39) Plato: Protagoras (313 - 314), Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the western world" - Plato, p. 40 – 41.

(40) Plato: The Sophist (221 c - 223 b), (223 c – 224 E), Eng. Trans. By Cornford (F.M.) in his book "Plato's theory of knowledge", Routledge & Kegan paul LTD, London 1973, p. 173 – 174.

(41) Aristotle: On Sophistical Refutations [165 a (20 – 24)], Eng. Trans. By W. A. Pikard, in "Great Books of the Western world" – Aristotle – Vol. I , p. 227.

(٤٢) أنظر: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص ٥١.

(٤٣) أنظر: Kerferd G. B: The Sophist movement, Cambridge University press, 1981, p. 15.

(٤٤) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٩.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٤.

(٤٧) أنظر: Plutarch: Ibid, p. 65.

* هوامش الفصل الثالث:

(٤٨) أنظر: د. أميرة محلر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٢٨.

(٤٩) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٢٩.

(٥٠) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٣.

وأيضا: الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٤.

وكذلك: جورج سارتون: تاريخ العلم . الجزء الثانى، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٨٧م، ص ٦٤.

(٥١) أنظر: محاورة بروتاجوراس لأفلاطون.

وكذلك: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٥٢) أنظر: Dumitriu (A.): History of Logic, Vol. I, English edition, Abacus press 1977, p. 96 - 97.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٧.

(٥٣) أنظر: Plato: Meno (91), Eng. Trans., In "Great Books of the western world", p. 185.

وأيضا: Dumitriu, Ibid., p. 96.

وكذلك: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٣.

(٥٤) أنظر كتاب الفيلسوف الانجليزى شيللر:

"Why Protagoras not Plato."

(٥٥) أنظر: A. E Taylor: Plato – The man and his works, merdian Books, New York 1957, p. 236.

وأيضاً: J. Burnet: Greek Philosophy, Macmillan, London 1968, p. 90.

(٥٦) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ٢، الترجمة العربية ص ٦٣.

وأيضا: Dumitriu: Ibid., p. p. 96.

(٥٧) أنظر: Copleston F., A History of Philosophy Vol. I , part I, Image Books, New York 1962, p. 107

وأيضا: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٨٠.

(٥٨) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، هامش ص ٢١٢.

(٥٩) الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(60) Copleston F. : Ibid., p. 107.

(٦١) الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٦٢) سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

(63) Plato: Meno (91), Eng. Trans. In "Great Books" p. 185.

(٦٤) أنظر: Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U. S. A. 1987, p. 68.

(٦٥) أنظر: سارتون، تاريخ العلم جـ٢، ص ٦٤.

وأيضا: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٤.

(٦٦) نقلا عن: Dumitriu: Ibid., p. 96.

وأنظر أيضا: الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

وأنظر كذلك: K. Freeman: The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell, 1946, p. 347.

(67) K. Freeman: Ibid. p. 348.

وأنظر ترجمة د. الأهواني لنفس الشذرة في : فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٤.

(٦٨) انظر: Gomperz: Ibid. p.450.

نقلا عن: الأهواني، ص ٢٦٦.

(69) K. Freeman: Ibid., p. 349.

(70) Ibid., p. 349.

(٧١) أنظر: أفلاطون : ثياتيتوس: الترجمة العربية للدكتور أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م، ص ٤٨ وما بعدها.

وأنظر أيضا: د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٧٢) أنظر: Mastson, Ibid., p. 68.

وأيضا: ستيس، نفس المرجع السابق، ص ٨١.

(٧٣) أنظر: أفلاطون: ثياتيتوس، ص ٤٨، ص ٩٦ – ٩٧ من الترجمة العربية.

(٧٤) Aristotle: Metaphysiscs – B. XI – Ch. 6 (1062 b) 11 – 20, Eng. Trans. In "Great Books", p. 590.

(٧٥) سيتس، نفس المرجع، ص ٨١.

(٧٦) نفسه، ص ٨٢.

(٧٧) نفسه.

(٧٨) أفلاطون: ثياتيتوس، للترجمة العربية، ص ١١٠.

(79) Aristotle; Ibid., p. 591.

(٨٠) شذرة ٤ من ترجمة د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٤.

وقارن: Matson: Ibid., p. 68.

Luce: Ibid., p. 82.

(81) Pierre Maxime Schuhl: Essai Sur La Formation de la pensèe Grecque, Paris, Presses Universitaires 1949, p. 368.

نقلا عن: جورج سارتون نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

(٨٢) أفلاطون: "الجمهورية" (٣٣٩)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ١٩١.

(٨٣) نفسه (٣٥٩)، ص ٢١٦.

(٨٤) نفسه.

(٨٥) أنظر: د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٢٤.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٣ – ١٢٤.

(٨٦) أنظر: Plato: Protagoras (324 - 325), Eng. Trans. In "Great Books" of "The Western World" , p. 45 - 46.

(٨٧) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٨٨) أنظر: الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، ص ٤٨ – ٤٩.

(٨٩) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٨.

(٩٠) أنظر فى ذلك كتاب: ناوتراب: دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية.

نقلا عن هامش ص ١١٨ من كتاب ارنست باركر السابق الإشارة إليه.

وأنظر باركر: نفسه، ص ١٢٠ – ١٢١ حيث يجرى على لسانه بعض الخلط بين آراء بروتاجوراس وآراء كل من سقراط وأفلاطون حيث أدى هذا الخلط إلى ضياع الفروق الواضحة بين آراء الأول وآراء الأخيرين!!

(91) Plato: Protagoras (320 – 322), Eng. Trans., p. 44 – 45.

وأنظر أيضا: د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ص ٢٧٠ – ٢٧١.

و د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٥ – ١٢٦.

(٩٢) أنظر: د. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بروسو والعقد الاجتماعى.

(٩٣) أنظر باركر: نفس المرجع، ص ١١٩.

(٩٤) نفسه، ص ١٢٠.

(٩٥) أنظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٢٧٣.

وأيضا: Gomperz: Ibid., p. 414.

(٩٦) د. أميرة مطر: نفس المرجع، ص ١٢٦.

(٩٧) أنظر: Kerferd: Ibid., p. 141 – 42.

وأنظر أيضا: ما كتبناه فى كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ . قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٧٢ – ٧٥، حول دور بروتاجوراس فى إبداع نظرية التقدم فى تفسير التاريخ.

(٩٨) أفلاطون: فايدروس (٢٦٧ أ)، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م، ص ١٠٩.

(٩٩) أنظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٤ – ٦٥.

(100) Freeman K.: Op. Cit., p. 367.

(101) Ibid., p. 353.

(102) Ibid.

(١٠٣) د. الأهواني، نفس المرجع، ص ١٧٥.

(١٠٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

وأيضا: Copleston: Op. cit., p. 113.

وكذلك: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ١٧٥.

(١٠٥) أنظر: نفس المرجع السابق.

(١٠٦) أنظر: Freeman K., Op. cit., p. 354.

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

(107) Freeman K., Op. cit., p. 366.

(١٠٨) أنظر سوفاج: بارمنيدس، الترجمة العربية ص ١١٨.

(١٠٩) نفسه، ص ١١٩.

(110) Plato: Meno (70 –71), Eng. Trans. In "Great Books", p. 174.

(١١١) أفلاطون: جورجياس (٤٤٨ أ، ب)، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠م، ص ٣٢- ٣٣.

(١١٢) د. الأهواني، نفس المرجع ص ٢٧٨.

وأيضا: إميل برييه، نفس المرجع، ص ١٠٨.

(١١٣) أنظر أفلاطون: فايدروس (٢٧٨ جـ . ٢٧٩ أ، ب)، الترجمة العربية ص ١٣١ حيث يمتدحه أفلاطون ويراه "موهوبا بالطبيعة ومتفوقا فى الخطابة".

(١١٤) أنظر: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ٢٧٥.

وأيضا: Freeman K., Op. cit., p. 357.

(١١٥) نفسه، ص ٢٧٥.

وأنظر أيضا: Freeman K., Op. cit., p. 354.

(116) Freeman K., Op. cit., p. 354.

(١١٧) أنظر يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

وأيضا: Copleston, Op. cit., p. 113.

(118) Freeman K., Op. cit., p. 358.

(١١٩) أنظر: النصوص التى بقت من هذا الكتاب فى :

Freeman K., The Pre-Socratic Philosophers., p. 359 ff.

وكذلك فى : Copleston: Op. cit., p. 113 - 114.

وقارن ترجمتها العربية فى: د. الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٧٩ وما بعدها.

(١٢٠) أنظر: Copleston: Op. cit., p. 113.

(١٢١) اعتمدنا فى نص هذه البراهين وفى تحليلها على د. الأهوانى، ص ٢٧٩ – ٢٨١.

(١٢٢) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٤٩.

(١٢٣) يشاركنا هذا الرأى: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٨٤.

(١٢٤) د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(١٢٥) أنظر: Freeman K., Op. cit., p. 391 - 392.

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق ص ٦٥ – ٦٦.

وكذلك : Lempriere's Classical Dictionary, p. 55.

(١٢٦) أنظر: Freeman K., Ibid., p. 392.

وأيضا: Lempriere's Class. Dict., p. 55.

وكذلك: د. الأهوانى : نفس المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(١٢٧) أنظر: المصادر الثلاثة السابقة.

(١٢٨) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٦.

وأيضا: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(129) Freeman K.: Op. cit., p. 393.

(130) Ibid., p. 394.

اوكسيرنخوس: هى مكان بالقرب من الفيوم، عثر فيه علماء الآثار على أوراق بردى فيها بعض النصوص من كتب يونانية تختص بالأدب والشعر والعلم والفلسفة. ومن المعروف أن جاليات يونانية كانت تعيش بمصر وتحتفظ بلغتها وآدابها وحضارتها.

[أنظر هامش ص ٢٩١ من كتاب الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية].

(131) Ibid., p. 394.

(١٣٢) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣١٣ وما بعدها.

(١٣٣) سنعتمد فى نقل نصوص أنطيفون من كتابه "عن الحقيقة" على ترجمة د. الأهوانى: فى نفس المرجع السابق ص ٢٩٣ – ٢٩٤ لما نشره باركر مقارنا بما نشرته فريمان.

وكذلك على الترجمة العربية للويس اسكندر لكتاب باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ص ١٥٤ – ١٥٨.

(١٣٤) أنظر: د. مصطفى النشار، الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نشر فى الكتاب السنوى الثانى للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية باشراف د. أحمد عتمان، القاهرة ١٩٩٥م.

(١٣٥) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣٢٦ وما بعدها.

وكذلك: جان توشار: تاريخ الفكر السياسى، الرتجمة العربية، ص ٢٦١ – ٢٦٢.

(١٣٦) ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٨.

(١٣٧) نفسه، ص ١٢٩ .

(١٣٨) نفسه، ص ١٢٨.

(١٣٩) د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.

(١٤٠) أنطيفون: عن الوفاق، الترجمة العربية لشذراته الموجودة فى كتاب د. الأهوانى السابق الإشارة إليه، ص ٢٩٧، شذرة (٤٨).

(١٤١) نفسه (شذرة ٤٩).

(١٤٢) نفسه.

(١٤٣) نفسه.

(١٤٤) أنظر: Plato: Protagoras (341), Eng. Trans. In "Great Books of the Western World", p. 54.

(١٤٥) أنظر: Freeman K. Op. cit., p. 373.

(146) Ibid, p. 370.

(١٤٧) أنظر: Copleston: Op. cit., p. 112.

وأيضا: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٤.

(148) Freeman K.: Op. cit., p. 370.

(١٤٩) أنظر: Lempriere's Classical Dictionary, p. 520.

وأيضا: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٣٠٤.

(١٥٠) أنظر: A. E. Taylor: Plato - the man and his work, Meridian Books, New York 1957, p. 236.

(١٥١) أنظر: Freeman K. Op. cit., p. 370.

(152) Ibid., p. 370 - 371.

(153) Ibid., p. 371.

(154) Ibid., p.372 - 373.

(١٥٥) نقلا عن د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٣٠٥ – ٣٠٦.

وأنظر أيضا: إميل برييه: نفس المرجع السابق، هامش ص ١٠٩.

(156) Freeman K. Op. cit., p. 373 – 374.

(157) Ibid., p. 374.

(158) Ibid.

(١٥٩) انظر ما كتبناه عن اخناتون. الملك الفيلسوف في: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، سبق الإشارة إليه، ص ٤٩ من الطبعة الأولى.

وراجع كذلك: بحثنا عن "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، "مجلد ٥٥"، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٩٥م.

(١٦٠) هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٨م، ص ١٥٠.

(١٦١) نفسه، هامش (٣) بنفس الصفحة.

(162) Freeman K.: Op. cit., p. 381.

(١٦٣) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١٦.

(164) Freeman K. Op.: cit., p. 381.

(١٦٥) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٠.

وأيضا: Copleston F.: Op. cit., p. 113.

وكذلك: Lemp. Dictionary, p. 284.

(166) Plato: Hippias Major, (281).

نقلا عن: د. محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٠.

(167) Plato: Op. cit., (282).

نقلا عن: نفس المرجع ونفس الصفحة.

(١٦٨) أنظر: Freeman K.: Op. cit., p. 383.

وأيضا: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

(١٦٩) أنظر: Freeman K.: Op. cit., p. 383, p p. 385-388.

(١٧٠) أنظر: Ibid., p. 385.

(171) Ibid., p. 385.

(١٧٢) أنظر: Ibid., p. 383.

وأيضا: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠١.

(١٧٣) نقلا عن: د. الفندى، نفس المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(174) Plato: Protagoras (315), Eng. Ttrans., p. 41.

(١٧٥) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٣٠١.

(176) Plato: Protagoras (337), Eng. Ttrans., p. 53.

(١٧٧) أنظر ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٢.

(١٧٨) أنظر: نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.



سقراط

مقدمة : مكانة سقراط الفلسفية .

الفصل الأول : حياة سقراط .

الفصل الثانى : منهجه والجانب النقدى من فلسفته .

الفصل الثالث : الجانب الايجابى من فلسفته .

خاتمة : التأثير السقراطى فى تاريخ الفلسفة .



مقدمة

مكانة سقراط الفلسفية

هانحن نصل فى دراستنا لتطور الفلسفة اليونانية إلى سقراط Socrates ذلك الفيلسوف الذى احتل مكانة فريدة فى تاريخ الفكر العالمى كأول الفلاسفة الكبار فى الفلسفة اليونانية دون أن يكتب حرفا واحدا فى الفلسفة ولا فى غيرها!

إن من أعجب طرائف التاريخ الفلسفى أن هذا الفيلسوف الذى اختار بإرادته حياة يملؤها النقاش والتحاور الشفاهى ولم يكتب شئيا من ذلك، هذا الفيلسوف شاء قدره أن يكون أول من تصلنا إلينا حياته وأفكاره كاملة عبر كتابات الفلاسفة والمؤرخين من تلاميذه ومحبيه لدرجة أن الصعوبة الحقيقية التى تواجه من يؤرخ له هى: كيف يميز بين الحقيقى والزائف فيما قيل أو كتب عنه؟!

ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: كيف احتل سقراط هذه المكانة الفريدة، وكيف بلغت شهرته حدا جعل اسمه يتردد بين الناس العاديين فى كل العصور، بل وكيف بلغت هذه الشهرة حدا تفوق به سقراط على بعض مشاهير وعظماء كل تلك العصور؟!

إن تلك المكانة الفريدة لسقراط لم تأت مصادفة، بل كانت نتيجة أسباب موضوعية وتاريخية عديدة . لعل أهمها ما يلى:-

أولاً: أن سقراط كان من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا أفكارهم، فارتبط لديه القول بالفعل ارتباطا وثيقا جعل حياته الأخلاقية والسياسية مضرب الأمثال بين معاصريه ومثالا يحتذى لكل محب للفضيلة والعدالة والتقوى فى أى زمان وفى كل مكان.

وهاكم بعض شهادات تلاميذه ومعاصريه ممن خلدوه فيما كتبوا عنه، فأكسبهم هو أيضا بما كتبوا عنه الحياة الدائمة والخلود!

لقد كتب أفلاطون فى نهاية محاورة "فيدون Phaedo" التى وصف فيها اللحظات الأخيرة من حياة سقراط، كتب يقول:

"هكذا يا اشكراتس كانت نهاية صديقنا الذى أدعوه بحق أحكم من عرفت من الناس وأوسعهم عدلا وأكثرهم فضلا"(١).

أما كسينوفون فدق كتب فى مذكراته Memorabilia يقول:

"إن كل من يعرف من أى نمط من الرجال كان سقراط، وكل من ينشد الفضيلة مازال حتى اليوم يحزن لفقده أكثر من أى امرئ آخر لأنه أكبر عون فى البحث عن الفضيلة .. أما أنا فقد وصفته بما كان: تقيا بحيث لم يصنع شيئا إلا بمشورة الآلهة، وعادلا بحيث لم ينزل أى أذى مهما صغر بأى إنسان، ضابطا لنفسه بحيث لم يخطئ قط فى التمييز بين الأفضل والأسوأ ولم يحتج إلى مشير، بل كان يعتمد على نفسه فى معرفتهما، حاذقا فى شرح هذه الأشياء وتحديدها وامتحان الآخرين واقناعهم بخطئهم وحثهم على اقتباس الفضيلة والرفق. وهكذا كان عندى مثالا للرجل العادل والسعيد حقا"(٢).

ولنتذكر هاتان الشهادتان جيدا فهما سيساعداننا كثيرا فى فهم شخصية سقراط وسلوكه المطابق لأفكاره.

ثانياً: أن سقراط كان فيما نعلم أول شهداء الفلسفة وأول من دفع حياته ثمنا لالتزامه بأفكاره وإصراره على مواصلة رسالته الإصلاحية مهما كان الثمن ومهما كانت النتائج!!

والقارئ لمحاورة :"الدفاع" يدرك تماما مدى صلابة سقراط فى مواجهة ما وجه إليه من تهم، ويدرك أنه كان بإمكانه أن يحظى بالبراءة بسهولة لولا إصراره على موقفه ورفضه استعطاف المحكمة واستجداء شفقتها بالبكاء أو باصطحاب الأطفال والزوجة.. الخ كما كان يفعل آنذاك كل من يوجه إليه تهمة تعرض حياته للخطر(٣).

إذن لقد واجه سقراط الموت بشجاعة نادرا ما نجدها إلا لدى كبار المصلحين والأنبياء فى التاريخ. وتلك الشجاعة فى مواجهة الموت هى ما حُفر فى أذهان وقلوب المعاصرين له فكان ذلك دافعا لهم ليخلدوا ذكراه ويخلدوا أفكاره.

إن مكانة سقراط الفلسفية فى تاريخ الفكر الإنسانى إذن لم تكتسب مما قال أومما كتب؛ فهو حينما قال لم يكن يعلم أن غيره سيخلد ما يقول!، وحينما كتب عنه الآخرون لم يكتبوا إلا بدافع شريف وعاطفة جياشة لتخليد هذا النموذج الفذ الذى لم يكونوا قد عرفوا مثيلا له من قبل!

إن مكانته فى تاريخ الفكر الإنسانى قد خطها بحياة خصبة مليئة بالمواقف الصلبة، الشريفة، الكريمة التى تنشد العدالة لكل الناس، ولا ترضى إلا أن يعم الخير على الجميع. وكم كانت أحداث حياته خصبة ومليئة بالأحداث، وكما كانت حياته، كانت نهايتها درامية ومليئة بالأحداث المفعمة بكل معانى القوة والاباء!

وأظننا الآن نشتاق لمعرفة حياة سقراط، والأسباب التى أدت إلى محاكمته وقتله، ففيها كان سر حيوية شخصيته وفكره، ومنها اكتسب تلك المكانة الفريدة الخالدة!

الفصـــل الأول

حياة سقراط

أولاً: الملامح العامة لشخصيته:

قد يدهش الكثيرون حينما نقول أن شخصية سقراط وهو بهذه المكانة مختلف حولها لدرجة أن البعض يشكك في وجوده، ويعتبرونه شخصية روائية خيالية قد تكون من صنع أفلاطون وكسينوفون[٤]، ولدرجة أن مؤرخين آخرين كبرنت J.Burnet قد تطرفوا فى الاتجاه المعاكس فقالوا أن كل ما كتبه أفلاطون على لسان سقراط إنما كان حقيقيا، وأن كل ما فعله أفلاطون أنه كان مؤرخا كما كان فنانا، وأنه في كل محاوراته كان مجرد راوية يروى آراء أستاذه، ولم يكن - كما هو معروف وشائع - يستخدم اسمه كشخصية روائية أو كستار يختفى خلفه[٥]!

وليس هذا هو الخلاف الوحيد الحاد بين المؤرخين على شخصية سقراط، بل أن ثمة خلافا آخر أوحت به أوصافه التى ذكرها المؤرخون والروائيون أو التى استقوها من صورته التى نحتها المثالون اليونانيون؛ فالمظهر الشخصي له - حسب هذه الروايات - شنيع منفر، فهو قصير القامة، قبيح المنظر، أصلع الرأس، أنفه عريض أفطس ملتوى إلى أعلى، وشفتيه غليظتين، ولحيته كثة، وهو حينما يمشى يبدو كأنه يعدو على نحو غريب، وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى، وملابسه قديمة رثة، وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية، يفضل أن يمشى حافيا على أن يلبس حذاءً أو خفا[٦].

وهذا المظهر الجسدى لسقراط هو ما جعل البعض يقول أنه لا يمكن أن يكون نموذجا صادقا للوجه اليونانى ورجحت إحدى الروايات الرواية التى تقول أنه ابن أحد الأرقاء[٧]، بل قيل مؤخرا أنه من أصل افريقى[٨].

أما الغالبية الغالبة من المؤرخين فيؤكدون حقيقة إنه كان أثينيا وأنه كان ثانى من اتجه من الأثينيين إلى الفلسفة بعد اركيلاوس[٩].

وفيما يتعلق بالمظهر الخارجى والبنيان الجسمانى لسقراط والقول بأصوله الافريقية فقد يكون أمرا مقبولا عند البعض خاصة أولئك الذين يؤكدون بناءً على دراسات لغوية وأثارية الأصل الإفريقى للسكان الذين انتشروا منذ الألف التاسع قبل الميلاد واستقروا فى أنحاء افريقيا وآسيا. وقد استند هؤلاء على قول هيرودوت "إن

المصريين. قد وصلوا إلى البلوبونيز وفرضوا سيادتهم على ذلك الإقليم"[١٠]. وان كان الكثيرون يشككون في صحة هذا القول وتلك الاستنتاجات[١١].

وبالطبع فإننا لا نستطيع حسم أي شئ بهذا الشأن لعدم الاختصاص، ومع ذلك فربما يمكننا تأكيد أن سقراط لم يكن ابنا لأحد الأرقاء، وأنه كان مواطنا من مواطني أثينا الأحرار حيث أكدت كل الروايات أنه عمل جنديا في فرق المشاة الأثينية الثقيلة وأنه اكتسب شهرة فائقة في الجندية أثناء ما عرف بالحرب البلوبونيزية؛ لقد حارب في بوتيديا Potidaeu عام ٤٣٢ ق. م وأنقذ حياة الشاب القبيادس وسلاحه، وفي ديليوم Delium عام ٤٢٤ ق.م وكان أخر من تقهقر من الأثينيين، وفي أمفبوليس أمام الأسبرطيين عام ٤٢٢ ق.م. وكم قيل عن صبره وشجاعته في هذه الحروب، وأنه فاق كل أقرانه في قوة احتماله وشجاعته. والمعروف أن المشاركة في الجندية كانت واجبا لا يضطلع به في أثينا إلا المواطنون الأحرار. هذا فضلا عن أن سقراط كان قد ورث عن أبيه بيتا في أثينا، كما كان عنده قدرا وفيرا من المال أعطاه لصديقه وتلميذه أقريطون ليستثمره له [١٢].

ولكل ذلك، فإنه حتى لو سلمنا بأصول افريقية لأسرة سقراط، فما لا شك فيه أنه كان من مواليد أثينا ومن مواطنيها الأحرار كما تؤكد مصادرنا الأساسية عن سقراط.

ثانياً: مصادر معرفة حياته وفكره:

إن مصادرنا الأساسية عن حياة سقراط هي:

(١) محاورات أفلاطون الأولى: وهي تلك التي عرفت بالمحاورات السقراطية وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في صدر شبابه وعقب وفاة سقراط مباشرة.

(٢) مذكرات كسينوفون، وان كان هناك خلاف حول مدى أهميتها إذ يشكك فيها بيرنت باعتبارها ذكريات مؤرخ لا ترقى لأن تكون مصدرا موثوقا به بالنسبة لفيلسوف. ويرى الاعتماد فقط على محاورات أفلاطون في هذا الصدد.

(٣) مؤلفات أرسطو، إذ يعتبرها البعض مصدرا مهما لمعرفة بعض أفكار سقراط والتمييز بينها وبين أفكار أفلاطون[١٣].

(٤) مسرحية "السُحب" لاريستوفانAristophanes،حيث يعتبرها البعض مصدرا ينبغي أن يوضع في الاعتبار حين الحديث عن أحداث حياة سقراط الأولى وشخصيته[١٤]. والحقيقة أن المصدرين الأول والثاني هما في اعتقادنا أهم المصادر

الموثوق بها عن حياة سقراط وفلسفته وخاصة حينما يتفق المصدر الثانى مع المصدر الأول فى رواية أى حدث من أحداث حياة سقراط. وان كان من المهم أيضا الاستناد إلى رواية أرسطو فى مؤلفاته حينما لا نستطيع حسم أى قضية من القضايا التى تحدث المؤرخون عنها حول سقراط. فأرسطو يعتبر من أفضل من أرخوا للفلسفة اليونانية السابقة عليه. أما مسرحية "السحب TheClouds" لارستوفان، فهى فى اعتقادنا مجرد رواية هزلية سخرت من سقراط وأتباعه وقد احتج عليها سقراط بنفسه ورفض تصويرها له وذلك فى ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية [١٥]. ولذلك فهى ليست المصدر الذى يعول عليه فى رواية أى شئ محدد عن سقراط!

ثالثاً: نشأته وأهم أحداث حياته:

لقد اتفقت المصادر السابق الإشارة إليها وغيرها على أن سقراط مواطن أثينى ولد عام ٤٧٠ ق.م لأسرة أثينية متوسطة الحال؛ فقد ولد لأب يدعى سوفرونسيكوس Sophroniscus ويعمل نحاتا، وان كان ثمة رواية أخرى تقول أنه كان يعمل فى قطع الأحجار[١٦]، وبالطبع فقد يكون بين الروايتين صلة. فقطع الأحجار ربما كان تمهيدا لاخضاعها ليد الفنان النحات! و على كل حال فقد كان النحات الأثينى يعتبر صانعا شأنه شأن البناء وصانع الأوانى[١٥]. أما والدته فقد كانت تدعى فايناريت Phaenarete وكانت تعمل قابلة Mid - Wife.

ولسنا نعلم الكثير عن أصل والدى سقراط، وان كان أفلاطون قد حدثنا فى "لاخيس Laches" أن سوفرونسيكوس والده كانت تربطه صلة ود وثيقة بأسرة ارستيدس Aristides التى كانت تقطن نفس قريته. وهذه إشارة إلى أنه كان فيما يبدو من ذوى الشأن فى قريته، وهو يعنى أيضا أنه كان شديد الحرص على أن يتيح لولده سقراط التعليم الأولى السائد يومئذ فى التربية والرياضة والموسيقى. أما والدته فيدل اسمها على أنها فيما يقول تيلر A.E.Taylor من أصل عريق ومن أسرة عريقة، وهو يشكك فى أنها كانت تعمل مثلما قال أفلاطون فى "ثياتيتوس" قابلة محترفة لأنه لم تكن هذه المهنة قد عرفت بعد [١٨].

وعلى أى حال، يبدو أن أبويه أخرجاه من المدرسة وهو لا يزال فى حوالى الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وربما كان ذلك لضيق ذات اليد. وتخبرنا كوراميس أن سقراط لم يأسف لذلك إذ سيبقى معه حتى نهاية حياته بعض ما تعلم فى المدرسة[١٩]. لقد كان لسان حال سقراط يقول إن ما تعلمته من المدرسة يكفينى ولن أنساه، أما ما سأتعلمه

من أهال مدينتى فهو الأهم! وقد ألمح أفلاطون إلى ولع سقراط بالعلم حينما روى قوله عن نفسه فى "فايدروس" إنى أحب العلم، لكن الريف والأشجار لا تعلمنى شيئا، أما رجال مدينتى فهم الذين يعلموننى"(٢٠).

ولكن يبدو أن ظن سقراط فى أنه سيتعلم من رجال مدينته قد خاب؛ حيث بدأ تعلمه من أهالى مدينته بمحاولة الاستفادة من مهنة والده وتعلمها لكن فيها يبدو قد فشل فى ذلك فلم يكن يمتلك مهارات أن يصبح نحاتا ماهرا كوالده، لقد قضى مدة فى تأمل عمل والده ومساعدته لكنه كان دائم التساؤل حول: كيف حذق والده فن الضرب بالمطرقة! وكيف يحسن استخدام الآلات ليخرج رأس الأسد مثلا من داخل الحجر؟! وقد سأل سقراط والده ذات يوم: كيف عرفت الطريقة التى تضع بها أزميلك وإلى أى عمق تضربه حتى يخرج ذلك الأسد من قلب الحجر بهذا الجمال؟!

فما كان من والده إلا أن إجابة قائلا: "عليك بادئ ذى بدء أن ترى الأسد كامنا فى الحجر، وتحس كأنه رابض هناك تحت السطح، وعليك أن تطلق سراحه، وكلما أحسنت رؤية الأسد أحسنت معرفة أين وإلى أى عمق تشق الحجر. والعماد بعد ذلك بطبيعة الحال على التمرين والتدريب"(٢١).

ولا شك أن سقراط قد أنعم الفكر فى كلمات والده، حيث ذكرته هذه الكلمات بحديث حدثته به أمه ذات مرة حينما كان يسألها عن سر مهارتها وشهرتها بين جاراتها فى توليد الحبالى من السيدات؟، لقد أجابته آنذاك "إننى فى الواقع لا أفعل شيئا. وإنما أكتفى بأن أعين الطفل على الانطلاق"(٢٢).

ويبدو أن سقراط قد دهش لتشابه الإجابتين، ولا شك إنه قد اختزنهما فى عقله، وانتفع بتأملاته فيهما فيما بعد فى حياته العملية؛ فقد تعلم من ذلك دون شك أن السؤال الصحيح قد يولد إجابات صحيحة، وأن المهم ليس فى الإجابة بقدر ما يكون فى السؤال. إن إخراج الأسد من مكمنه فى الحجر لم يكن ليكون لولا إجادة تصوره رابضا بداخله، ولولا إجادة استخدام الوسائل لاخراجه!! وهكذا الحال فى الفكر! فقد كانت مهارة سقراط التى اشتهر بها فيما بعد هى فن السؤال! ذلك السؤال الذى من شأنه أن يولد العقول أفكارها سواء كانت حقيقية أم زائفة، وكثيرا ما قال سقراط أنه قد استفاد فى هذا من مهنة والدته، فمهارته فى توليد الرجال أفكارهم مكتسبة من مهارة والدته فى توليد النساء الأطفال (٢٣)!!

وبالطبع لم يكتشف سقراط مهارته الفكرية تلك إلا بعد أن عرك المجتمع الأثينى وتبحر فيه. إذ أنه لما فشل فى تعلم فن النحت والمهارة فيه، خرج إلى الشارع الأثينى ليمارس هوايته فى التعلم من أهالى المدينة عن طريق الاستماع إليهم والتوجه إليهم بالسؤال. وكان من المشهور عن الأثينيين أنهم هواة حديث!! كانوا يتحدثون فى كل شئ وعن أى موضوع، وفى كل وقت وفى أى مكان. لقد كانوا يتحدثون فى السوق صباحا وفى الملعب بعد الظهر، وفى حفلات العشاء والنوادى مساءا، وكان كل منهم يتحدث بما يدور فى ذهنه وحسب هوايته. وقد أصغى سقراط - فيما تقول كوراميس- إلى هذه الأحاديث كثيرا. أصغى وفكر فيما كان يقال. وكثيرا ما حاول أن يوفق بين هذه الأحاديث فى ذهنه، لكنه اكتشفت أن كثيرا من الكلام الذى قيل كان يتعلق بموضوعات لم يعرف عنها المتكلمون فيها شيئا ولم يكن لديهم العلم الكافى بحقيقة ما يتحدثون حوله!! وكان الكثيرون منهم يتناقضون فى كلامهم دون أن يدركوا هذا التناقض. وكان كثيرا ما يأسف لأنهم لم يكونوا يفكرون فى أمورهم وفيما يتحدثون عنه تفكيرا كاملا [٢٤]!!

وفى لحظة زمانية معينة كان لابد لسقراط أن يتأمل حاله وهو يحضر مثل هذه المناقشات ويستمع إلى تلك الأحاديث التى كانت تحمل فى طياتها علما زائفا يدعيه أناس لا يعرفون شيئا عن حقيقة ما يتحدثون فيه! إن كلا منهم يدعى المعرفة ومن ثم يتحدث حديث الواثق بينما الواقع أنه لا يعرف شيئا!!

لقد تحير سقراط كثيرا، وتساءل : أيمكن حقا أن يكون كل هؤلاء الناس علماء وأن يكون هو وحده الذى يطلب العلم ويتساءل حول الحقيقة فى كل ما يستمع إليه من حوارات ومناقشات تدور بين الأثينيين صباح ـ مساء؟!

والطريف أن صديقا لسقراط يدعى خيريفون Chaerphon قد شغله الموضوع وكان معجبا بحكمة سقراط عارفا بفضله، فذهب إلى معبد دلفى Delphi وسأل كاهنته: إن كان هناك من هو أحكم من سقراط؟! فأجابته بيثيان Pythian: أنه لا يوجد من بين الرجال من هو أحكم منه!!

وبالطبع فقد كانت هذه النبوءة من الكاهنة تعنى أن هذا هو رأى الإله فى سقراط. وما أن سمع سقراط بهذه النبوءة حتى ازدادت دهشته وحيرته وتحير فى تفسيرها؛ وقد عبر عن هذه الحيرة فى ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية حيث قال "ماذا يعنى الإله بهذا ؟ إنه لغز لم أفهم معناه؛ فأنا أعلم أن ليس لدىَّ من الحكمة

كثير ولا قليل، فماذا عساه يقصد بقوله إننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فإنه إله ويستحيل أن يكذب لأن الكذب لا يستقيم مع طبيعته. ففكرت وأمعنت التفكير حتى انتهيت آخر الأمر إلى طريقة أحقق بها القول. اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى؛ فإن صادفته ذهبت إلى الإله لأرد عليه ما زعم وأقول له: هاك رجلا أكثر منى حكمة، وقد زعمت أننى أحكم الناس!" (٢٥).

إذن لقد شكلت هذه النبوة وقصتها ومحاولة التحقق من صحتها نقطة تحول كبرى فى حياة سقراط وتطوره الفكرى، إذ ستحوله من رجل عادى يحاول التماس العلم والحكمة لدى الناس، إلى صاحب رسالة فكرية كبرى ألقتها على عاتقة تلك النبوءة التى صدقها سقراط تماما وعمل على تحقيقها بأقصى طاقته.

وهاهو يكمل حديثه السابق فى محاورة "الدفاع" موضحا لنا كيف حاول فى البداية التحقق من صحة النبوءة، وماذا كانت نتيجة تلك المحاولة؛

"لهذا قصدت إلى رجل من رجال السياسة ممن عرفوا بالحكمة وامتحنته فانتهيت إلى النتيجة التالية: لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة؛ وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته، وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين، فحاولت أن أقنعه بأنه وإن يكن قد ظن فى نفسه الحكمة إلا أنه ليس بالحكيم الحق فأدى به ذلك إلى الغضب منى، وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث! فغادرته قائلا فى نفسى: إنى وإن كنت أعلم أن كلينا لا يدرى شيئا عن الخير والجمال، فإننى أفضل منه حالا؛ لأنه يدعى العلم وهو لا يعلم شيئا، وأما أنا فلا أدرى ولا أزعم أننى أدرى. ولعلى بهذا أفضله قليلا. ثم قصدت إلى آخر وكان أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتهيت معه إلى نفس النتيجة، وعادانى هو الآخر وأيده فى موقفه عدد كبير"(٢٦).

وهكذا أدرك سقراط ومن خلال مناقشاته تلك مع بعض مدعي الحكمة والعلم رسالته الفكرية، وعرف أن المهمة التى كلفته بها الآلهة هى محاورة أدعياء الحكمة وكشف زيفهم واحدا بعد الآخر. وبالطبع فإن سقراط لم يقتصر فى محاوراته لأولئك المدعين على المتخصصين فى السياسة والفلسفة. بل وكما قال هو نفسه فى محاورة "الدفاع" وسع من دائرة من يحاورهم فذهب إلى الشعراء والصناع وغيرهم ممن اشتهروا

بالمهارة فى تخصصاتهم واكتشف من خلال محاورتهم أنهم "غير أكفاء فى صناعتهم" وأنهم غير ملمين بضروب المعرفة اللازمة فى تخصصاتهم (٢٧)!

ولا شك أن هذه المناقشات الصاخبة التى كان يجريها سقراط فى كل مكان قد حركت ضده الكثير من الناس الذين أضمروا له العداوة والحقد، فى الوقت الذى التف حوله الكثير من الشباب الآثينى المتعطش للمعرفة وخاصة أولئك الشباب الأثرياء الذين لم تضنيهم شواغل الحياة، والذين تفرغوا لحياة التأمل والمعرفة.

وقد شهد هؤلاء الشباب فى تلك المناقشات كيف كان سقراط ينزل الهزيمة بالمدّعين ويكشف زيف ادعاءاتهم! ولم يكتف هؤلاء الشباب بالمشاهدة وانما انطلق بعضهم يقلد سقراط فى مناقشة أدعياء الحكمة ليكتشفوا بأنفسهم أن هؤلاء المُدعين لا يعلمون حقيقة ما يتحدثون عنه (٢٨)!

ولنا أن نتصور ما أحدثته هذه المناقشات الجريئة الصاخبة فى أثينا من بلبلة فكرية كان على سقراط حتما أن يتحمل نتائجها! فقد كشف عن جهل أدعياء الحكمة وهم مشاهير أثينا فى مختلف المهن والتخصصات، ومن ثم فقد اكتسب عداوة كل هؤلاء وكل أنصارهم ! وإذا أضفنا إلى ذلك ما قام به الشباب الأثرياء من تقليد لسقراط فى مهمته لأدركنا سر اتهام سقراط بعد ذلك بأنه قد أفسد الشباب!

ولم تكن حياة سقراط حافلة بمثل تلك المناقشات فقط، بل لقد كان مواطنا صالحا يشارك فى كل النشاطات فى المدينة، فقد قلنا من قبل أنه قد اشترك فى العديد من الحروب التى خاضتها مدينته أثينا ضد أعدائها وكان فى تلك الحروب مثلاً أعلى للشجاعة والإقدام. كما أنه حينما بلغ الخامسة والستين أصبح عضوا فى المجلس الأثينى، كما أصبح عضوا فى لجنة المجلس التى تولت رئاسة الجمعية يوم أن حكمت بالإعدام بعد تصويت واحد على تسعة أو فى رواية أخرى على عشرة من قواد الأسطول الأثينى دفعة واحدة لأنهم قد أهملوا فى انقاذ الغرقى من الجنود فى موقعة ارجينوساى Arginosae البحرية عام ٤٠٥ ق.م.

ولما كان هذا الحكم بإعدام هؤلاء القواد جملة يتنافى مع الدستور الأثينى ويخالف قاعدة من قواعده فإن سقراط ـ من بين كل أعضاء اللجنة ـ رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية! وأن أخذنا بالرواية الأخرى التى تقول أن سقراط لم يكن فقط عضوا باللجنة الرئاسية للمجلس، بل كان رئيسا

للجنة فى ذلك اليوم وبالتبعية كان رئيسا للجمعية الشعبية، فإن معنى ذلك أن سقراط كان هو المكلف شخصيا بأخذ الأصوات. ومن ثم فقد أخذ على عاتقه شخصيا مسئولية رفض هذا الإجراء[٢٩]!

وبعد عام واحد من هذا الحادث الذى أثبت مدى صلابة سقراط فى تطبيق نص القانون واحترامه له، والذى كان سببا فى أن اكتسب سقراط المزيد من الأعداء ازاء ذلك الموقف الرافض للرغبة الشعبية العارمة بمحاكمة هؤلاء القواد الذين اعتبروا مسئولين مسئولية مباشرة عن غرق الكثيرين من الجنود الأثينيين!

أقول بعد عام واحد من ذلك الموقف، وفى ظل حكومة الطغاة الثلاثين الذين كانوا يمارسون حكما إرهابيا فى أثينا صدر له أمر مع أربعة من المواطنين بأن يعتقلوا مواطنا يدعى ليون السلامىLeon The Salaminian الذى كانت الحكومة قد أهدرت دمه تمهيدا لإعدامه. ولكن سقراط رفض هذه المرة أيضا أن ينفذ هذا الأمر لأنه اعتبره غير قانونى مع ما فى ذلك الرفض من تهديد لحياته فى ظل هذه الحكومة المستبدة ! لكنه نجا من ذلك المصير المؤلم لأن الحكومة ذاتها قد سقطت بعد قليل من تلك الواقعة [٣٠]!

ومن هذه المواقف التى رواها سقراط بنفسه وحضرها وأكدها شهودها من الأثينيين قبل وأثناء محاكمته يتضح لنا أن حياة سقراط كمواطن أثينى قد تميزت بخاصيتين؛ الثبات فى أداء واجبة المدنى، والإصرار على رفض تخطى حدود القانون مهما كانت النتائج التى يمكن أن تترتب على ذلك وتعرض حياته ذاتها للخطر!

ولم يكن ممكنا أن يستمر تحدى سقراط للآثينيين سواء فى عصر الديمقراطية أوفى عصر الطغيان، ولم يكن ممكنا أن يظل سقراط يواصل رسالته التنويرية فى كشف زيف علم المدعين دون أن يتآمر عليه جميع المتضررين! لقد أضمر الجميع التخلص من سقراط لما سببه لهم من متاعب!. ولما كان العصر عصر الديمقراطية فقد فضلوا أن يقضى عليه من خلالها؛ أى أن يتم القضاء عليه من خلال محاكمة تبدو قانونية وعادلة فى ظاهرها، وان كان باطنها يضمر له الموت المحقق!!

رابعاً: محاكمته وإعدامه:

وهانحن نصل إلى أهم أحداث حياة سقراط على الاطلاق، حادثة محاكمته وهو فى سن السبعين!، تلك المحاكمة التى روى أفلاطون تفاصيلها فى محاورة "الدفاع".

وقد بدأت هذه المحاكمة حينما وجه بعض المدعين رسالة إلى القضاء الأثينى، وتزعم المُدّعون ميليتوسMeletus ممثلا لجماعة الشعراء، وأنيتوس Anytus ممثلا للسياسيين والصُناع، وليقون Lycon ممثلا للخطباء.

لقد اتهم هؤلاء فى الدعوى التى قدموها للقضاء الأثينى، اتهموا سقراط بتهم عديدة كان أهمها ثلاثة تهم هى:

(١) أنه يبحث فى الأمور الطبيعية على نحو وضيع.

(٢) أنه مفسد للشباب.

(٣) أنه كافر بالآلهة القومية، وأن له معبوداته الخاصة التى اصطنعها لنفسه.

ووقف سقراط أمام هيئة المحكمة ليدافع عن نفسه ويرد على هذه التهم؛ أما بالنسبة للتهمة الأولى التى تتعلق أنه قد أساء صنعا حينما وجه بصره إلى السماء متأملا فيما تحتوى، وبحث فيما تحت الثرى، وألبس الباطل ثياب الحق؛ فقد ذكرهم سقراط بأنها مسألة قديمة قدم الملهاة التى ألفها ارستوفان ـ يقصد مسرحية السحب ـ وصوره فيها يسير فى الهواء ويلغو فى موضوعات غريبة، وأكد للجميع أنه لم يكن من طلاب الفلسفة الطبيعية فى حياته. وقد لخص دفاعه بالنسبة لهذه التهمة قائلا "أيها الأثينيون، الحق الصريح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب". وقد طالب بأن يسألوا الحضور وجيرانهم ومن سمعوا أحاديثه حتى يتأكدوا من صدق قوله [٣١].

أما عن التهمة الثانية التى تتعلق بإفساده للشباب، فقد روى كما أشرنا فيما سبق قصة التفاف الشباب الأثينى حوله مؤكدا أنه لم يفعل مع هؤلاء الشباب شيئا، وأنهم هم الذين التفوا حوله ليروا كيف كان يكشف ادعاء المُدّعين وزيف المزيفين ويبين جهلهم!

وعلى ذلك، فقد ناقش ميليتوس فى هذا الاتهام الظالم، ووجه إليه أسئلة محرجة عن من هو المصلح؟ ومن خلال إجاباته أوضح أمام هيئة المحكمة "أن الرجل الصالح يقدم الخير لجيرانه، وأن الفاسد يقدم لهم الشر"، وكشف بطريقته المعهوده البارعة فى الحوار أنه إذا كان ثمة مصلح وثمة مفسد، فإن المصلح دائما يكون رجلا واحدا بينما يكون المفسدون هم الكثرة! [٣٢].

أما بخصوص التهمة الثالثة، فقد سخر سقراط منها ووجه اللوم إلى ميليتوس لاتهامه بها قائلا: إن الملحد غاية الإلحاد الذى قال بأن الشمس قطعة من الحجر وأن القمر مصنوع من تراب هو انكساجوراس وليس أنا! وذكّر الأثينيين بما رواه فى مقدمة

دفاعه عن نفسه عن تلك الرسالة الإلهية التى تلقاها من كاهنة معبد دلفى وآمن بها وعمل بمقتضاها طوال حياته السابقة. وأوضح لمتهميه ولجميع الحاضرين أنه من المستحيل على رجل اعتقد طوال حياته "فى أشياء إلهية هى فوق مستوى البشر، أن لا يؤمن فى نفس الوقت بأن هناك آلهة وأشباه آلهة"(٣٢).

لقد كان هذا الدفاع من سقراط كفيلا فى الأحوال العادية بأن يخرجه من ساحة المحكمة بريئا، لكن سقراط كان يعتقد فى قرارة نفسه أنه سيهلك لأن له ـ كما قال بعد دفاعه السابق ـ أعداء كثيرون، وسيكونوا دافعية إلى الموت؛ فليس الأمر قاصرا على ميليتوس وانيتوس ولكنه الحقد الذى يأكل القلوب ويغرى الناس بتشويه السُمعة، ذلك الحقد الذى كثيرا ما أدى برجال خيرين قبل ذلك إلى الموت وكثيرا ما سيقضى بالموت على آخرين، ولست بحمد الإله آخر هؤلاء"(٣٣).

ولذلك فقد ختم سقراط دفاعه ـ كما رواه أفلاطون ـ بعبارات تفيض حزنا، وبحجج حاول من خلالها أن يثنى الأثينيين عن ارتكاب الظلم فى حقه !. لقد أكد لهم أنه لم يكن فى يوم من الأيام إلا ذلك الأثينى المخلص، الخير، المؤمن برسالة إلهية، والذى أراد الاصلاح لأحوال أثينا والأثينيين وحضّهم على الفضيلة والتواضع. وأنهى تلك الكلمات بأن حذرهم من الإثم الكبير الذى سيرتكبونه فى حقه وفى حق أنفسهم وحق الإله ان هم أقدموا على قتله، ورفض أن يستجدى عفوهم أو أن يسترحمهم معتبرا أن ذلك من العار الذى لا يمحى!

ولما حكموا عليه بالموت، لم يجزع. بل قال أنه كان يتوقع ذلك. ولشد ما أدهشه أن كادت تتعادل الأصوات؛ فلو زادت الأصوات المؤيدة لبرائته ثلاثين صوتا لنال البراءة!

وطالما أن الأغلبية أدانته حتى ولو كانت ضئيلة، فإن على المتهم حسب القانون الأثينى أن يقترح العقوبة التى يجدها مناسبة لجرمه!

وحين طلب من سقراط ذلك؛ هب قائلا: "إن رجلا قام بمثل ما قام به من خدمات وخيرات واصلاحات فى بلده لجدير بأن يكون الجزاء الذى يناله هو التفرغ لأداء مهمته التعليمية الإصلاحية وأن يظل مدى حياته عضوا فى مجلس الدولة"(٣٤).

ولكنه لما كان يعلم أنه من الضرورى أن يقترح عقوبة وليس جزاءا على ما فعله من خيرات، فقد اقترح نزولا على رجاء ورغبة تلاميذه أفلاطون وأقريطون وكريتوبولس

وأبو للودورس وكانوا من بين الحاضرين، أن يدفع ثلاثين مينه Thirty Minae (أى ثلاثة آلاف دراخمة) وهو سيتولون دفعها عنه [٢٥]!.

ولما تم التداول وجاء الحكم النهائى على سقراط بالإعدام، وقف شامخا وألقى خطبته النهائية فى الدفاع. وتعد هذه الخطبة من النثر الإنسانى الرفيع الذى يفيض بالإيمان العميق بحسن مصير المصلح عند الإله، وذلك لأنه كما قال سقراط "يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء فى حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة، ولن تهمل ما يتصل به". واختتم سقراط هذه الخطبة بكلماته الرائعة البليغة الواثقة من هذا المصير الأفضل الذى سيلقاه، تلك الكلمات التى قال فيها موجها حديثه إلى الحاضرين" لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كلنا إلى سبيله، فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، والإله وحده أعلم بأيهما هو الخير!" [٢٦].

ولكن هذه الساعة التى تصور سقراط أنها حانت، تأخرت ثلاثين يوما كاملة نظرا لأنه تصادف أنه فى نفس يوم الحكم على سقراط، خرجت السفينة المقدسة إلى ديلوس.وكانت المدة التى تقضيها هذه السفينة خارج أثينا مدة مقدسة يحرم فيها القتل. ومن ثم فقد قضى سقراط هذا الشهر فى حوارات مستمرة داخل سجنه مع صفوة مختارة من تلاميذه الذين كانوا دائمى الزيارة له. ولقد روى لنا أفلاطون فى محاوراته جانبا من هذه الحوارات التى دارت فى الأيام الأخيرة من حياة سقراط وخاصة فى محاورتيه "أقريطون" و"فيدون".

ففى "أقريطون" روى لنا أفلاطون كيف عرض أقريطون ـ وكان صديقا كهلا رزينا وفيا لسقراط ـ خطة للهرب من السجن وكان من السهل جدا على سقراط الهرب إلى خارج أثينا كما فعل انكساجوراس من قبل بمساعدة بركليس وكانت القوانين الأثينية تحظر مطاردة الهاربين خارج الحدود! لكن سقراط رفض ذلك العرض كما رفض غيره من العروض رفضا قاطعا بعد أن تناقش فيها معهم؛ لقد ذكر سقراط تلاميذه وعلى رأسهم أقريطون بذلك العهد الذى قطعه على نفسه بأن يحافظ على القوانين وأن يطيعها طوال حياته، كما بيّن لهم النتائج الوخيمة التى ستترتب على هربه المشين إلى خارج بلده. لقد تخيل سقراط أن "القوانين" ستخاطبه قائلة:

"انك يا سقراط ناقض للمواثيق والعهود التى أخذتها معنا على نفسك اختيارا، فما كنت فى أخذها عجلان ولا مجبرا ولا مخدوعا، ولكنك لبثت سبعين عاما تفكر فيها، وكنت خلالها تستطيع أن تغادر المدينة ان كنا لم نصادف من نفسك قبولا، أو كنت قد

رأيت فيما اتفقنا عليه اجحافاً بك.. لكنك كنت تبدو أكثر من الأثينيين جميعا شغوفا بالدولة أى بقوانينها؛ فلم تتزحزح عنها قط ... وها أنت ذا الآن تفر ناقضا ما قطعته من عهود. ما هكذا تفعل يا سقراط ان أردت بنا انتصاحا، لا تضع نفسك بهروبك من المدينة موضع السخرية"(٣٧).

هكذا تخيل سقراط أن القوانين أشبه برجل صلد يحاوره ويضع أمامه الحقيقة الناصعة؛ إن من أخذ على نفسه عهدا طوال حياته باحترام القانون عليه ألا ينقض هذا العهد مهما كانت النتائج!

ولهذا فقد احترم سقراط القانون رغم إدراكه لفداحة الظلم الذى وقع عليه، واقتنع تلاميذه تحت تأثير حججه المقنعة بضرورة الخضوع لحكم القانون، وظل بسجنه المدة المقررة حتى عادت السفينة المقدسة من ديلوس. وحينما عادت حل موعد تنفيذ الحكم!

وقد روى أفلاطون فى "فيدون" قصة ذلك اليوم الأخير من حياة أستاذه سقراط لحظة بلحظة. ومع أننا ندرك أن ما قصه علينا أفلاطون سواء فى "الدفاع" أو فى "أقريطون" أو فى "فيدون" لا ينبغى أن يؤخذ كحقائق تاريخية، إلا أننا نرى مع ستيس أن الملامح العامة الرئيسية للصورة التى رسمها أفلاطون لسقراط فى تلك المحاورات تعد صحيحة في مجملها ومقاربة للحقيقة(٣٨)، وخاصة أن كسينوفون قد اتفق مع أفلاطون فى معظم ما رواه عن سقراط، وكذلك فإن أرسطو لم يكذب شيئا مما رواه أفلاطون وكسينوفون فى هذا الصدد.

أما أهم أحداث هذا اليوم الأخير من حياة سقراط، فتبدو ملامحها بداية فى عدم جزعة أو خوفه من الموت، بل على العكس لقد وصف أفلاطون كيف أن سقراط كان يبدو راضيا تمام الرضا عن مصيره، وكيف بدا متعجلا اللحظة التى تفارق فيها روحه هذا الجسد الفانى! لقد بدا ثابتا واعيا، ناصحا حتى فى أحلك لحظات عمره!

لقد سأله أقريطون فى تلك اللحظات الأخيرة: "أعندك ما تشير علينا به يا سقراط؟ ألديك ما تقوله عن أطفالك أو عن أى شئ آخر نستطيع أن نعينك فى أمره؟

فقال: "ليس عندى شئ بعينه، غير أنى أحب لكم كما كنت أحدثكم دائما أن تعنوا بأنفسكم، فذلك فضل تستطيعون أن تواصلوا أداءه لى ولأهلى ولنا جميعا!. ولا ينبغى أن تكونوا أدعياء فيما تقولون لأنكم لو جهلتم أنفسكم وابتعدتم عما أوصيتكم به وليست هذه أول مرة أوصيكم فيها، فلن تجدى عليكم حماسة الإدعاء شيئا"(٣٩).

إن سقراط ولايزال رغم اقتراب لحظة الموت ينصح الأصدقاء والتلاميذ بمعرفة حقيقة النفس، ولا يزل يواصل رسالته الإصلاحية فيهم. إنه لا يعنيه الهم الشخصى، بل الهّم الجماعى وقد بدا توحيده بينهما فى النص السابق!

لقد قام سقراط بعد ذلك فاستحم واغتسل، وبعد ذلك أحضروا له زوجته اكزانثيب وأطفاله، وكان له طفلان صغيران وابن كبير كما وفدت إليه نساء أسرته، فتحدث مع الجميع وأوصاهن ببعض نصحه على مسمع من صديقه أقريطون، وطلب منهم بعد ذلك أن ينصرفوا جميعا، ثم عاد إلى تلاميذه الآخرين.

ولما دنت ساعة الغروب، جاءه السجان يذكره باقتراب الموعد المحدد ثم استدار وخرج باكيا من شدة التأثر. فنظر إليه سقراط وقال:

- "لك منى جميل بجميل فسأصدع بما أمرتنى به، ثم التفت إلينا (أى إلى تلاميذه) وقال: يا له من فاتن! إنه ما انفك يزورنى فى السجن، وكان يحادثنى الحين بعد الحين، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته. انظروا إليه كيف يدفعه فضله أن يحزن من أجلى فلزام علينا يا أقريطون أن نفعل ما يريد. مُر أحدا أن يجئ بالقدح ان كان قد تم إعداد السم، وإلا فقل للخادم أن يهيئ شيئا منه.

- فقال أقريطون: ولكن الشمس لا تزال ساطعة، وكثيرون ممن سبقوك لم يجرعوا السم إلا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم. انهم كانوا يأكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحس فلا تتعجل إذن، إذ لا يزال فى الوقت متسع.

- فقال سقراط: نعم يا أقريطون لقد أصاب من حدثتنى عنهم فيما فعلوا لأنهم يحسبون أن وراء التأجيل نفعا يجنونه، وانى كذلك لعلى حق فى ألا أفعل كما فعلوا؛ لأننى لا أظن أنى منتفع من تأخير شراب السم ساعة قصيرة. اننى بذلك إنما أحتفظ وأبقى على حياة قد انقضى أجلها فعلا. إنى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى. أرجو إذن أن تفعل بما أشرت ولا تعصى أمرى"[٤٠].

وقد صدع الجميع لأمره وجاء الخادم والسجان بالسم، فحانت لحظة النهاية وفى هذه اللحظة التى رفع فها سقراط القدح إلى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش مغتبطا"[٤١]، انهمرت دموع الجميع و "انفجر أبو للودورس الذى لم ينقطع بكاؤه طوال الوقت بصيحة عالية ولم يحتفظ بهدوئه إلا سقراط الذى قال: ما هذه

الصرخة العجيبة؟! لقد صرفت النساء خاصة حتى لا يسئن صنيعا على هذا النحو، فقد سمعت أنه ينبغى للإنسان أن يسلم الروح فى هدوء وسكينة فسكونا وصبرا"[٤٢].

واعترى الجميع الخجل حينما سمعوا ذلك من سقراط وكفكفوا الدموع وسكتوا فى الوقت الذى أخذ سقراط يتجول فى الحجرة حتى شعر بثقل فى ساقيه فاستلقى على ظهره كما أشير له أن يفعل. وظل السم يسرى فى جسده حتى وصل إلى قلبه. وقبل أن يقضى نحبه قال لأقريطون:

"اننى يا أقريطون مدين بديك لاسكلابيوس Asclepius فتذكر هذا الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة أخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب"[٤٣].

لقد فارق سقراط الحياة وهو يتذكر دينه للإله اسكلابيوس إله العلاج والطب الذى حار المؤرخون فى تفسيره، ولعله قد فعل ذلك كرمز لشفاء نفسه ونجاتها من الجسد [٤٤]. ولقد كان موت سقراط فى شهر فبراير من عام ٣٩٩ ق. م[٤٥].

ذلك كان الوصف الدقيق للحظات الأخيرة من حياة هذا الفيلسوف والمصلح الفذ، ولعل هذه اللحظات التى تبين لنا منها مدى ثبات سقراط فى مواجهة الموت، تؤكد أنه لم يكن يتحدث عن الفضيلة ـ العلم، والفضيلة السلوك مجرد حديث نظرى بل كان هذا الحديث مجرد تأمل لحياته ومرآة لها. إنه بحق الفيلسوف الذى عاش فلسفته؛ فمن أحداث حياته ومن تلك المواقف الكاشفة نستطيع أن نتبين معالم فلسفته سواء فى جانبها النقدى أو فى جانبها البنائى، وذلك رغم أن صاحب هذا الفلسفة ظل ينكر كونه صاحب أفكار فلسفيه طوال حياته!!

الفصـــل الثانى

منهج سقراط
والجانب النقدى من فلسفته

تمهيد ..

من النظر فى حياة سقراط يستطيع المرء أن يتعرف على ملامح المنهج الجدلى الذى اتبعه فى مناقشاته مع المُدعين، كما يستطيع فى نفس الوقت أن يتعرف على آرائه الفلسفية التى ان لم يقلها بطريقة منهجية نظرية، فهو قد عاشها فى مواقف حياته الخصبة المليئة بالأحداث التى تبرهن كما قلنا فيما سبق على أن حياة سقراط كانت هى فى ذات الوقت فلسفته؛ فهو لم يفكر ليعيش، بل عاش وترك لتلاميذه ولنا أن نستخرج أفكاره الفلسفية من أحداث حياته ذاتها!

وفى اعتقادى أن سقراط قد تعمد ذلك حينما أصر طوال حياته على أن يردد أنه لم ولن يلد فكرا، وأنه اكتفى بتوليد الآخرين أفكارهم، وأنه لم ولن يدعى الحكمة وان كان بامكانه أن يساعد الآخرين على اكتشافها!

أولاً: المنهج الجدلى عند سقراط:

لقد استخدم سقراط فى حواراته ومناقشاته منهجا لخصه تلميذه أفلاطون فى كلمتين اثنتين هما: التهكم والتوليد.

أما الشق الأول من هذا المنهج وهو التهكم، فقد كان يقوم على تصنع سقراط الجهل التام بما يمتلكه الآخرون من علم ومعرفة، ثم يأخذ فى طرح الأسئلة عليهم بعد أن يتظاهر فى البداية أنه مسلم بكل ما يقولونه عن الموضوع. وعن طريق الإجابات التى يطرحها من يتحاور معه وتفنيدها واحدة بعد الأخرى واظهار ما بها من تناقضات وما يترتب عليها من شكوك ينتهى الخصم إلى الإقرار بجهلة. فالتهكم السقراطى يقوم ببساطة على طرح التساؤلات مع تصنع الجهل فتكون النتيجة هى كشف جهل الخصم!

لقد اتضحت هذه الطريقة التهكمية السقراطية فى محاورات أفلاطون الأولى المسماة بالمحاورات السقراطية مثل "لاخيس" و "خارميدس" و"أوطيفرون". وكذلك اتضحت بصورة أكثر جلاءًا فى الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية"(٤٦). والذى ناقش فيه سقراط مع المتحاورين مفهومهم للعدالة!

أما الشق الثانى الخاص بالتوليد؛ فهو لا يبدأ فى الغالب إلا بعد أن يتهيأ ذهن الخصم لذلك بعدما يتخلص عن طريق التهكم من العلم الزائف لديه. وتهيؤ الذهن معناه أنه أصبح مستعدا بحق لقبول الحق والتعرف عليه.

وتقوم طريقة سقراط فى التوليد أيضا على السؤال؛ حيث يساعد محدثه بالأسئلة المرتبة ترتيباً منطقياً ومناقشة الإجابات واستبعاد غير اللائق منها إلى أن يصل المتحدث إلى الحقيقة التى يصور له سقراط أنه قد استكشفها ووصل إليها بنفسه.

وهنا يؤكد له سقراط أنه لم يفعل شيئاً سوى أنه قد ساعده على استخراج الحق بنفسه من نفسه ! ولكم قال سقراط فى العديد من المناسبات، أنه قد ورث هذا الفن عن أمه فايناريت. وقد شرح سقراط طريقته فى التوليد التى تعلمها عن أمه فى محاورة "ثياتيتوس" لأفلاطون(٤٧).

إن هذا المنهج السقراطى فى الجدل والذى عرف بالتهكم والتوليد، كان بلا شك صورة معدلة من صور منهج زينون الإيلى. وقد تميز الجدل السقراطى بأنه لم يكن يستهدف الدفاع عن قضايا بعينها كما كان الأمر فى الجدل الزينونى. لقد كان سقراط يستخدم الجدل فقط فى كشف ادعاء المُدعين من ناحية، وفى البرهنة على رأيه الخاص فى أن المعرفة تذكر وأنها كامنة فى النفس ويمكن لأى إنسان استعادتها إذا ما ساعده سقراط بهذه الطريقة من ناحية أخرى.

وبينما كان "التهكم" هو الوسيلة المثلى لتحقيق الهدف الأول، كان التوليد هو الطريقة المثلى لتحقيق الهدف الثانى، وإن كانت عمليتا "التهكم" و"التوليد" تتمان معا وفى نفس الوقت فى الغالب!. إذ لا تهكم بدون توليد؛ فالأسئلة القصيرة السريعة تستهدف الوصول إلى إجابات سريعة من الخصم!، كما أنه لا توليد بدون تهكم، أى لا توليد بدون القاء تلك الأسئلة التى تستفز الخصم وتجعله يجيب عليها بأسرع ما يستطيع!

ثانياً: الجانب النقدى من فلسفة سقراط:

إن المنهج الجدلى القائم على التهكم والتوليد يكشف عن مدى الروح النقدية التى تحلى بها سقراط. فقد كان الغالب على فلسفته تلك النزعة النقدية، ومع ذلك فإن آراء ايجابية كثيرة لسقراط يمكن استنباطها من تلك الانتقادات التى كان دائما ما يوجهها إلى الآخرين ليستفزهم ويخرج ما فى جعبتهم من علم زائف.

وعلى أى حال فإن هذا الجانب النقدى عند سقراط لم يقتصر على نقده لمعاصريه وخاصة من السوفسطائيين، بل يمتد أيضا إلى السابقين عليه وخاصة أصحاب الفلسفات الطبيعية.

(أ) موقفه من الفلسفات الطبيعية:

لا شك أن سقراط قد اكتسب فى أوائل حياته علما وافيا بما كان سائدا فى عصره من علوم. وقد اتخذ سقراط حسب رواية أفلاطون وجهة نظر نفعية ازاء تلك العلوم؛ إذ كان يعتقد بأن على الإنسان أن يعرف من علم الهندسة ما يعينه على قياس مساحة قطعة من الأرض يشتريها أو يبيعها ودون أن يعنى كثيرا بالرسوم البيانية المعقدة. كما كان يعتقد بضرورة أن نعلم من الفلك ما يعين على تحديد الوقت فى الليل أو الشهر أو السنة لكى يستطيع المرء القيام برحلة بحرية وذلك بدون أن يشغل نفسه كثيرا بمعرفة الكواكب والنجوم السيارة وأبعادها من الأرض ومداراتها وأسبابها[٤٨]!

لقد روى أفلاطون فى "فيدون" كيف بدأ سقراط حياته متحمسا لدراسة الطبيعة والبحث فيها، شغوفا بكشف أسباب حدوث الأشياء وفنائها؛ فقد درس النظريات الكونية المختلفة التى كانت شائعة آنذاك سواء فى الشرق أو فى الغرب. لقد بدأ بدراسة نظريات أستاذين من ذوى الميول الشرقية ويمثلان النمط الشرقى فى أثينا وهما ديوجين الأبوللونى وأرخيلاوس، وقد لفت نظره الاختلاف حول شكل الأرض!

وقد عرف سقراط أيضا المذهب البيولوجى لأنبادوقليس الصقلى، كما درس نظريات الفيلسوف الايطالى القمايون الكريتونى Alcmeaon of Cretona عن المخ بوصفه أداة الحياة العقلية، وكثيرا ما كانت تضايقه الصعوبات الرياضية المتعلقة بفكرة "الوحدة" وهى المشكلة التى أثارها زينون، وقد أدى به التعارض الكامل بين أفكار أصحاب النظريات المتعارضة إلى اليأس فى بداية الأمر[٤٩].

وقد عبر كسينوفون عن هذا اليأس السقراطى من التعارض بين آراء الباحثين فى الطبيعة، فقال على لسان سقراط "أن الاشتغال بهذه المسائل جنون مطبق"، و"أنه كان دائما يتساءل: هل يحسب هؤلاء المفكرون (يقصد"الباحثون فى الطبيعة") أن معرفتهم بالشئون البشرية كاملة؟! أنه ينبغى عليهم أن يبحثوا عن ميادين جديدة لترويض عقولهم، أو أن واجبهم أن يهملوا الشئون البشرية وينظروا فى الأمور الإلهية السماوية فقط ؟! وفوق هذا كان يعجب من تعاميهم عن إدراك أن الإنسان لا يستطيع حل هذه الألغاز لا سيما أن أشد المتكلمين فيها غرورا لم يتفقوا على رأى فيما بينهم، بل نظر بعضهم إلى بعض نظرة المجانين؛ فكما أن بعض المجانين لا يخشون خطرا ما فى حين يخاف بعضهم الآخر مما لا يبعث على الخوف، ويقول بعضهم أو يفعل ما شاء أمام الجمهور فى غير استحياء، بينما يحجم بعضهم عن الظهور بين الناس، وقد يحترم بعضهم هيكلا أو مذبحا أو أى شئ مقدس آخر بينما يعبد غيرهم الأخشاب والحجارة والوحوش؛ كذلك الحال لدى من يبحثون فى "الطبيعة الكلية"؛ فيحسب بعضهم أن الموجود واحد، وبعضهم الآخر أنه لا متناه فى العدد، ويقول قوم أن جميع الأشياء تتحرك دائما، وآخرون إنه لا يتحرك شئ قط، ويقول بعضهم أن الحياة ليست ولادة وانحلالا، بينما يرى آخرون أنه لا يولد شئ ولا يموت!!" (٥٠).

وهكذا اعتبر سقراط أن الباحثين فى الطبيعة يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين! وربما يكون ذلك هو أقسى نقد وجه لفلاسفة الطبيعة السابقين على سقراط.

وعلى أى حال، فإن النص السابق لاكسينوفون يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن سقراط كان فى مطلع شبابه من المهتمين بالبحث فى الطبيعة، وربما كان هذا الاهتمام هو الذى دعى اريستوفان إلى السخرية منه فى مسرحية "السحب".

كما أن ذلك النص يؤكد فى ذات الوقت أن سقراط قد أقلع عن هذا الاهتمام فيما بعد وذلك حينما اكتشف إهمال فلاسفة الطبيعة التام للبحث فى الشئون البشرية، بينما أدرك هو أن الاهتمام بهذه الشئون البشرية هو الأهم؛ فليس من واجب الإنسان فى نظر سقراط أن يهمل شئونه البشرية لينظر فقط فى الأمور الإلهية السماوية!!

وما أقرب هذا التوجه السقراطى من توجه فيلسوف الصين العظيم كونفشيوس الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد، الذى رد على تساؤلات أتباعه حينما سألوه

عن رأيه فى السماء والألوهية؟! رد قائلا: هل عرفوا شئون البشر حق المعرفة فأصبحوا بعدئذ على استعداد لأن يتدخلوا فى شئون السماء؟! (٥١).

حقا لقد كان كونفشيوس وفلاسفة الشرق القديم عموما أسبق من سقراط ومن السوفسطائيين فى الاهتمام بالبحث فى الشئون البشرية وسبر أغوار النفس الإنسانية لمعرفة الطبيعة الحقه للإنسان.

(ب) تأثر سقراط فى نقده لفلاسفة الطبيعة بفلاسفة الشرق:

على أية حال، فإن تأثر سقراط بفلاسفة الشرق وبآراء الشرقيين أمر وارد رغم أن المعروف عنه أنه لم يغادر أثينا وبلاد اليونان قط كما كان يفعل عادة فلاسفة اليونان من السابقين عليه.

ومما يؤكد هذا التأثر السقراطى بفلاسفة الشرق ما رواه اريستوكسينوس التارنتى فى القرن الثانى قبل الميلاد؛ لقد روى قصة لقاء تم بين سقراط وبين أحد حكماء الهند فى أثينا؛ وقد سأل الأخير سقراط: انك تدعو نفسك فيلسوفا، فبماذا تشتغل؟! فأجابه سقراط: أنه يدرس الشئون البشرية. فأخذ الحكيم الهندى يضحك قائلا: إنه يستحيل على المرء أن يفهم الشئون البشرية ما لم يدرك الشئون الإلهية أولا!" (٥٢).

وليس هذا اللقاء بين سقراط وذلك الحكيم الهندى بمستبعد خاصة وأن أثر هذا اللقاء يبدو فى فكر سقراط؛ فهو رغم نقده للفلاسفة السابقين ورغم اتهامهم بالجنون، قد وجه من بحثوا فى الطبيعة من بعده - ولو بطريق غير مباشر - إلى ضرورة الربط بين البحث فى أمور الطبيعة وبين الاعتقاد فى وجود الإله المنظم لهذا العالم الطبيعى؛ ففى ثنايا نقده للفلسفات الطبيعية نجده يؤكد أن من يملك أسرار الطبيعة ليس الإنسان، بل الإله الذى نظمها وأبدعها!

ولنأخذ مثلا على ذلك من نقد سقراط لفلسفة انكساجوراس الطبيعية؛ فقد روى أفلاطون فى "فيدون" أن سقراط قد سمع ذات يوم أحد الناس يقرأ كتاب انكساجوراس فى الطبيعة، وانشرح لقوله "أن العقل منظم كل شئ وعلة كل شئ"(٥٣). ويبدو أن سقراط قد اطلع على الكتاب بعد ذلك فقد كان يباع بدراخمة واحدة، وساءه أن يعود انكساجوراس بعد ذلك القول الذى أعجب به سقراط، يعود إلى تفسير الأشياء

بالعلل المادية "كالهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة"(٥٤)، بعد أن خيل إليه حينما سمع القول الأول لانكساجوراس أنه قد وجد ضالته فى آرائه!

لقد "بدا له أنه من الحسن - على جهة ما - أن يكون العقل هو علة كل الأشياء، واعتبر أنه إذا كان الأمر كذلك فإن العقل المُنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلا منها فى موضعه على أفضل نحو ممكن، وهكذا بحيث أنه (يقصد انكساجوراس) إذا أراد اكتشاف علة أى شئ: كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجودا، فما عليه إلا أن يكتشف ما هو أفضل نحو له فى الوجود أو فى الانفعال بأى شئ آخر أو فى الفعل. وبحسب هذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن. وبهذا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيث أن نفس العلم موضوعه هذا وذاك معا. ووجدتنى هكذا سعيدا وهذه الأفكار معى باعتقاد أننى عثرت فى شخص انكساجوراس على من يعلمنى علة كل شئ على نحو يوافق هواى أنا"(٥٥).

وهكذا فقد كانت سعادة سقراط من ما ظنه واجده عند انكساجوراس من بحث فى أبحاثه الطبيعية عن العلة الغائية للعالم وليس فقط عن علله المادية. فالعلة الغائية هى تلك التى تتمثل فى البحث فى كل شئ من "زاوية الأفضل والأحسن" وربط ذلك بأن "العقل هو العلة الأولى وهو منظم كل شئ وعلة كل شئ".

ولكن سقراط فوجئ بعد ذلك حينما مضى فى مطالعة بقية الكتاب أن انكساجوراس لم يفعل ما ظن إنه فاعل، بل إنه وجده قد تخلى عن هذا الأمر أو لم يهتم بابرازه فخاب أمله وبدأ يعبر عن انتقاده لانكساجوراس الذى غلب على تفسيره للظواهر والأشياء الطبيعية تلك النزعة المادية التى ترد كل شئ لعلته المادية القريبة!!

إذن لقد كان نقد سقراط للباحثين فى الطبيعة واتهامه إياهم بالجنون مرده إلى عدم إدراكهم لهذه العلة العاقلة التى أدركها انكساجوراس وكانت محط اعجابه. إنه فى الوقت الذى انتقد فيه هؤلاء الطبيعين، وقدر فيه كلمات انكساجوراس عن "العقل كمنظم للأشياء جميعا وعلة لها"، قد وضع أسس النزعة الغائية فى علم الطبيعة. تلك النزعة التى ستكون محط اهتمام أفلاطون وأرسطو فيما بعد. وستكون هى الموجه لهم فى فلسفاتهم الطبيعية(٥٦)، ولا يخفى علينا أنها هى ذات النزعة التى حاول ذلك

الحكيم الهندى أن يلفت نظر سقراط إليها فى حوارهما السابق الإشارة إليه حينما قال له "أن فهم الشئون البشرية مستحيل ما لم يدرك الشئون الإلهية أولا"!

وإذا كان سقراط بانتقاده للطبيعيين السابقين قد وجه أنظار الفلاسفة من بعده إلى البحث الغائى فى الطبيعة ربما بتأثير كلمات ذلك الفيلسوف الهندى، فإنه هو نفسه قد وجه اهتمامه الفعلى فى كل مناقشاته وتأملاته إلى البحث فى الشئون البشرية وفى فهم حقيقة النفس البشرية ومدى قدرتها على الوصول إلى الحقيقة المجردة، وجه اهتمامه الفعلى نحو ذلك من خلال الربط بين الشئون البشرية والشئون الإلهية وكأنه التزم تماما بهذا التوجيه للحكيم الهندى، والذى توافق تماما أيضا مع تلك الحكمة التى وجدها سقراط منقوشة على واجهة معبد دلفى وتقول "اعرف نفسك".

لقد كان فى ذلك نقطة البداية التى انطلق منها سقراط وجعلته يتخذ من تلك العبارة الصغيرة شعارا لكل فلسفته. إنها بمثابة نقطة التحول لدى الدارس لفلسفة سقراط من النظر فى الجانب النقدى من فلسفته، إلى النظر فى الجانب الايجابى منها. فتلك العبارة وما يترتب عليها من نتائج كانت هى المحصلة النهائية لفلسفة سقراط الإنسانية التى ركز فيها على فهم أولى لحقيقة الإنسان وماهيته العاقلة، ثم أتبع ذلك بفلسفته الأخلاقية التى وحد فيها بين المعرفة والفضيلة من ناحية، وبين المعرفة النظرية بالفضيلة والسلوك الفاضل من ناحية أخرى.

الفصل الثالث

الجانب الإيجابى من فلسفة سقراط

أولاً: ماهية النفس الإنسانية:

تتردد دائما فى كتب المؤرخين تلك العبارة "اعرف نفسك" التى اعتبرت هى الشعار الذى اتخذه سقراط لكل فلسفته.

والحقيقة أن هذه العبارة كانت ذات تأثير خطير فى اتجاه سقراط الفلسفى للبحث فى الإنسان، وفى بحثه عن جوهر الإنسان الذى تمثل لديه فى "النفس" باعتبارها "ذلك الجزء الالهى فى الإنسان، وكل من تأمله وتوصل إلى معرفته، عرف ما هو إلهى وفاز بخير معرفته لنفسه"(٥٧).

من خلال هذا التعريف للنفس نجح سقراط ولأول مرة فى تاريخ الفلسفة الغربية في التمييز بين طبيعة النفس أو الروح وطبيعة الجسد، حيث اعتبر أن طبيعتها تختلف تماما عن طبيعة الجسم فهى تمثل الجانب الإلهى والعاقل من الإنسان!

وقد كان بيرنت وتيلور على حق حينما أكدا أن سقراط هو الذى ابتكر مفهوم "الروح" (النفس) الذى ظل منذ ذلك الحين يسيطر على الفكر الاوروبى؛ إذ على مدى أكثر من ألفين من السنين ظل الفرض القائم فى اعتقاد الرجل الأوربى المتمدين أن له "روحا" هى الجوهر الذى يستند عليه عقله الواعى والجانب الخلقى، وأنه ما دامت هذه "الروح" هى الكيان الإنسانى نفسه أو هى على الأقل أهم شئ فيه، فإن مهمته العظمى فى الحياة هى أن يسعى إلى تحقيق أسمى معانيها وأن يزودها بكل طاقة ممكنة (٥٨).

وبالطبع فإن هذا الاصطلاح اصطلاح Psyche أى النفس (أو الروح)، كان اصطلاحا قديما فى الفكر اليونانى، فهو موجود منذ هوميروس. لكن الأمر الجديد هنا أنه لم ترد فقرة قديمة فى المؤلفات اليونانية السابقة على سقراط تؤدى فيها كلمة Psyche معنى "الشخصية الواعية التى قد تكون حكيمة وقد تكون خرقاء، قد تكون فاضلة أو شريرة"؛ ففى تلك المؤلفات كانت Psyche تعنى دائما أحد أمرين لا يطابق أيهما ما عرفه الأوروبيون بعد ذلك من كلمة Soul؛ فقد كانت Psyche تعنى حرفيا

عند هوميروس الشبح Ghost فهى شئ حاضر مع الإنسان ما دام حيا ويتركه عند الموت فالشبح فى الواقع هو ما يخرج من الميت عند احتضاره(٥٩)!

إن أحدا من قراء هوميروس لا يفكر فى هذا الشبح على أنه ذو صلة على الاطلاق بالحياة العقلية كما ندعوها اليوم، فهذه كان يقوم بها فى لغة هوميروس القلب أوالحجاب الحاجز وكلاهما عضو جسدى. أما الشبح الذى غادر الجسم فلا شعور له على الاطلاق، إنه ليس فى حقيقته إلا "النَفَس" الذى يستنشقه الإنسان وهو حى ويخرجه فى النهاية حين ينتهى أجله.

والعلم الأيونى بدأ من هذه الأفكار ثم طور فى تجريد "الشبح"، فأصبح "شبحى" هو ذلك القدر الذى أستنشقه من الهواء المحيط بنا، والهواء بذاته إله ومن ثم فهو يتسم بالوعى، وهذا هو السبب فى أننى أعى ما دمت أستطيع أن أعيد تزويد جهازى بشحنات متجددة من "الإله" وحين ألفظ النفس الأخير فإن الهواء الإلهى الذى يحتويه كيانى يختلط مرة أخرى بالهواء الذى ينتشر فى العالم!، ولذلك فلم تكن تستند شخصية الفرد إلى حامل فرد له صفة الكيان الحقيقى الدائم!

أما فى الديانة الأورفية وكذلك الحال فى الديانة الفيثاغورية فإن كلمة Psyche قد اتخذت بُعدا أخر حيث كانت ذات كيان فردى ومن ثم فهى خالدة، وكانت تعنى قبسا من الربوبية وأن أهم ما كان يعنى به المتعبدون فى هاتين الديانتين هو أن يمارسوا قواعد معينة فى حياتهم بعضها خلقى وبعضها تعبدى تؤدى فى النهاية إلى خلاص "الروح" من "عجلة الميلاد" وعودتها إلى مكانها بين الألهة. ولكنها على أية حال لم تكن هى الروح Soul التى كانت تعنى على حد تعبير سقراط ومن بعده أفلاطون، ذلك الشئ الذى يسكن الجسد والذى على أساسه يقال أننا حكماء أو حمقى، خيرون أو شريرون(٦٠).

والحقيقة أن التطور صوب مفهوم "للروح" ذو أبعاد أخلاقية ودينية كان يستلزم الجمع بين العقيدة الأورفية التى تعلق أهمية جوهرية على كل ما يتصل بالروح، وبين تلك الفكرة القائلة بأن هذه الروح هى أثمن ما فى الكيان الإنسانى وهى مصدر الذكاء والخلق فى الشخصية. وهذه بالذات هى الخطوة التى اتخذت فى نظرية سقراط الخاصة بالنفس أو بالروح على نحو ما نجد فى تعاليمه الواردة على لسانه فى كتابات أفلاطون وكسينوفون (٦١).

إن سقراط لم يمّل أبدا من تكرار أن النفس ذات طبيعة متميزة عن الجسد رغم أنها تسكنه، وأنها ستبقى بعد فناء الجسد. وقد كان سقراط واثقا من صحة معتقده هذا لدرجة أنه قال لأقريطون فى ختام محاورة "فيدون: "اننى - بعد أن أكون قد شربت السُم - لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلا إلى نعيم السعداء... فيجب إذن أن تتشجع وأن تقول أن الذى تدفنه إنما هو جسدى ولتدفنه على النحو الذى تحبه أو على ما تعتقد أنه الأكثر مطابقة للمعتاد"(٦٢).

لقد كان سقراط مقتنعا تمام الإقتناع بأن الجسد هو الجانب المادى من الإنسان بينما النفس أو الروح هى ذلك الجانب الإلهى منه، ولذلك فلا يستطيع أحد أن يدرك بالضبط ما مصير هذه الروح بعد أن تترك هذا الجسد الفانى! وان كان سقراط أميل إلى الاعتقاد كما سبق أن أشرنا بأنها ان كانت خيرة فى حياتها الدنيا ستلقى مصيرها الحسن والجزاء الأوفى بعد الموت.

وهاهو يعبر عن ذلك حينما يعلن أثناء محاكمته أنه لا يخشى الموت، "فليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة فى شئ، بل هى فى الواقع ادعاء لها، لأنها تظاهر بمعرفة ما يستحيل معرفته، فما يدريك ألا يكون الموت خيرا عظيما، ذلك الذى يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور! أليس ذلك توهما بالعلم وهوضرب من الوهم الشائن؟"(٦٣).

والأمر اللافت للانتباه هنا أن إدراك سقراط لهذا الأمر بالذات هو سر حكمته؛ فهو يعلن بعد تلك الكلمات السابقة مباشرة "أنه فى هذا الأمر يعتبر نفسه أحكم الناس جميعا، وأنه أسمى مقاما من البشر"(٦٤). وكأن سقراط هنا يريد أن يفصح أمام من يحاكمونه أن علمه يتلخص فى أنه لا يدعى العلم بما ليس بمستطاع أحد أن يعلمه، وأن أسمى البشر هو من يدرك حق الإدراك أن الموت "ربما يكون خيرا عظيما"! وإذا أضفنا ذلك إلى قوله فى كلماته الأخيرة فى "الدفاع": "أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا فى حياته ولا بعد موته، وأنه لن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل به"، لأدركنا على الفور عمق إيمان سقراط بالمصير الأخروى للنفس وأن لها بلا شك لديه حياة أخرى بعد حياتها الدنيا، ولأدركنا أيضا عمق إيمانه بأن النفس سجينة فى هذا الجسد حقا، وأن تحررها منه بالموت يعنى الخير العظيم لها "فالإله وحده يعلم بأيهما خير: الموت أم الحياة؟!".

وحينما نصل إلى هذه النقطة الخاصة بعقيدة سقراط حول مصير النفس ربما تختلط علينا العقيدة السقراطية بالعقيدة الأفلاطونية؛ لكن الحقيقة أن سقراط كان أسبق من أفلاطون فى الإقرار بأن النفس ذات طبيعة متميزة، وهذا الإقرار هو المقدمة الضرورية للاعتقاد بأن النفس خالدة ولها حياتها التالية على حياة البدن الفانى!

ولا شك أن أفلاطون قد أخذ عنه هذه العقيدة ذات الأصل المصرى - الأورفى الفيثاغورى، وآمن بها كما آمن بها أستاذه. ويبقى الفرق بين عقيدة سقراط وعقيدة أفلاطون - على حد تعبير جثرى Guthrie - هو أن عقيدة الأول كانت بسيطة أقرب إلى الاعتقاد الدينى الساذج، بينما كانت عقيدة الثانى ذات أبعاد جديدة أعمق، أهمها البُعد الفلسفى؛ فقد أكسب أفلاطون مسألة الخلود يقينا عقليا بالبرهنة عليها بعدة حجج عقلية[٦٥] سنراها فيما بعد.

ومع ذلك ينبغى ألا نظن أن عقيدة سقراط فى خلود النفس كانت خلوا من الإقتناع العقلى؛ لأن كل ما فى الأمر أن سقراط فى اعتقادى ربما يكون قد التزم الحذر من تقديم أى براهين من هذا النوع اتساقا مع رؤيته العامة فى عدم ادعاء العلم بشئ مؤكد! فضلا عن أن سقراط كان من ذوى النزعة الشكية وان كان شكه منهجيا قصد منه الحذر من الوقوع فى تلك الدوجماطيقية الفكرية التى عابها على معاصريه!

إن الحقيقة التى تنكشف أمامنا إذا ما أنعمنا النظر فى كل ما أثر عن سقراط هى أنه كان مؤمنا بأن النفس الإنسانية هى تلك الهبة الإلهية التى أودعها الإله فى الإنسان، وأن ماهيتها هو "العقل"؛ فالعقل هو تلك الهبة الإلهية القادرة على التمييز بين "الصواب" و"الخطأ"؛ بين "الحق" و"الباطل".

وفى اعتقادى أن سقراط لم يرفع شعار "اعرف نفسك" إلا ليؤكد تلك الحقيقة الكبرى، حقيقة أن معرفة جوهر النفس الإنسانية إنما يعنى ببساطة معرفة أن الإنسان كائن "عاقل"، وأنه باستخدام عقله الواعى يمكنه إدراك حقائق الأشياء الأخرى بدقة.

ثانياً: "التعريف" والعلم الحقيقى :

ومن هنا فقد كان سقراط مقتنعا تماما بأن "العلم" بحقيقة أى شئ يبدأ من "تعريفه" تعريفا دقيقا. وقد اتفقت جميع مصادرنا عن سقراط على ذلك؛ فالمحاورات

السقراطية التى كتبها أفلاطون جميعها تشير إلى أن سقراط قد استهدف الوصول مع محاوريه إلى اثبات جهلهم بحقيقة الشئ الذى يدعون العلم به، وذلك عبر تأكيده لهم من خلال الحوار أنهم لا يستطيعون تعريف ذلك الشئ تعريفا دقيقا ثابتا!

ففى محاورة "أوطيفرون" على سبيل المثال، نجد سقراط يسأل أوطيفرون مدعى العلم بالتقوى عن "ما هى التقوى وما هو الفجور"؟

فيرد أوطيفرون: "التقوى هى أن تفعل كما أنا فاعل، أعنى أن تقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل أو الزندقة أو ما إلى ذلك من الجرائم سواء أكان أباك أم أمك أم كائنا من كان فذلك لا يبدل من الأمر شيئا، وأما الفجور فهو ألا تقيم على هؤلاء الدعوى"(٦٦).

فيشكك سقراط فى هذا التعريف قائلا: "أن هنالك فى التقوى أفعالا كثيرة أخرى!". وحينما يجيب أوطيفرون "نعم هنالك، يرد سقراط قائلا: "تذكر أنى لم أطلب إليك أن تضرب لى للتقوى مثلين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التى من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية، ألا تذكر أن ثمة فكرة واحدة من أجلها كان الفاجر فاجرا والتقى تقيا؟

وحينما يجيب أوطيفرون. أذكر ذلك، يرد سقراط قائلاً: "إذن أنبئنى ما حقيقة هذه الفكرة حتى يكون لدى معيار أنظر إليه، أقيس به الأفعال سواء فى ذلك أفعالك أم أفعال سواك، وحينئذ أستطيع أن أقول أن هذا العمل المعين تقى وأن ذلك فاجر"(٦٧).

إن انعام النظر فى هذا الحوار يكشف عن طبيعة "التعريف" الذى يقصده سقراط. إنه التعريف المطلق Absolute Definition ، التعريف الذى به تصح المعرفة وتصبح معرفة حقيقية True Knowledge، تلك المعرفة التى سماها أفلاطون وأرسطو Episteme، وأعطاها الأخير بُعدا منطقيا، وأطلق عليها المعرفة العلمية Scientific Knowledge (٦٨) باصطلاحنا الحديث.

ولقد أكد أرسطو فى مؤلفاته أن سقراط هو صاحب اكتشاف أهمية التعريف وفلسفة تحديد المفاهيم؛ تلك الفلسفة التى تقوم على الاستدلال الاستقرائى Inductive arguments والتعريف الكلى Universal definition، وهما أساس العلم وعليهما تتأسس العلوم (٦٩).

ونحن وان كنا نعترف لسقراط بأنه كان أول من نبهنا إلى ضرورة البدء بالتعريف الكلى إذا ما أردنا أن نصل إلى "حقيقة" شئ ما. وأن له بذلك فضل السبق فى توجيه البشرية ككل إلى أهمية ذلك الدرس العلمى الأولى الذى لا غنى عنه لأى علم يسعى نحو الدقة والكمال. أقول ان كنا نعترف لسقراط بذلك، فإننا نعتقد أن هذا كان منه مجرد رغبة فى التوجيه والنصح!

صحيح أنه كان بإمكانه وهو بهذه العقلية المجادلة القديرة أن يصل إلى "التعريف"، تعريف حقيقة أى شئ لو أراد ذلك، لكنه ـ كما تشير إلى ذلك المحاورات الأفلاطونية ومذكرات كسينوفون ـ لم يفعل ذلك! بل كانت محاوراته تنتهى دائما نهاية سلبية؛ وهذا يعنى أن سقراط كان يكتفى بافراغ عقول محاوريه من معارفهم الزائفة ووضع عقولهم على الطريق الصحيح للمعرفة إذا ما تنبهوا إلى معرفة معنى "التعريف الشامل" المطلق. إنه يحثهم عى إدراك هذا التعريف المطلق ويبين لهم كيفية الوصول إليه دون أن يقدمه لهم (٧٠)!

وليس أدل على صحة ما نقول من النظر فى نهايات "المحاورات السقراطية" لأفلاطون؛ ففى نهاية "أوطيفرون"، وبعد أن ينتهى سقراط من تفنيد كل ما قدمه محاوره من تعريفات ظنية للتقوى، يقول "فلنبدأ من جديد ونتساءل: ما التقوى؟! وأتوسل إليك ألا تهزأ منى، بل أن تشحذ ذهنك وتنبئ بالحقيقة... فلست أشك أنك لو لم تكن تعلم علم اليقين طبيعة التقوى والجور لما اتهمت قط أباك الشيخ نيابة عن العبد بتهمة القتل! (٧١)".

ولقد أشار سقراط فى ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة إلى ذلك حينما قال أنه مثل ذبابة الخيل الخبيثة التى تحفز الخيل الثقيل إلى الحركة! "أنه مثل تلك الذبابة الخبيثة، أرسله الإله إلى الأمة ليقوم بمهمة حض الناس وحثهم والإلحاح عليهم وتأنيبهم!" (٧٢).

إنه كان معنى إذن بحث الآخرين على إدراك الحقيقة بأنفسهم عن طريق ارشادهم إلى كيفية الوصول إلى "التعريف الكلى" المطلق لما يدعون العلم به. ولم يكن من مهمته أبدا أن يصل معهم إلى مثل هذا "التعريف"!

أما بخصوص لاستدلال الاستقرائى الذى نسبه أرسطو أيضا إلى سقراط؛ فلعله قصد به أن سقراط كان معنيا فى اطار محاولته الوصول بمحاوره إلى تعريف حقيقة الشئ الذى يتحدثون عنه، كان معنيا بجمع الأمثلة الجزئية الموضحة لمعنى هذه الفضيلة أو تلك!

ولنأخذ على ذلك مثلا مما رواه كسينوفون فى مذكراته عن ذلك الحوار الذى دار بين سقراط وبين الشاب أوتيديموس حيث ذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحا ما لم يكن عادلا ! وعندما قال أوتيديموس إنه لا أحد يفوقه فى هذه الصفة، أخذ سقراط يوجه إليه الأسئلة التى تكشف من خلال ردوده عليها أنه لا يستطيع أن يضع تعريفا كليا للعدالة! ورغم أن الحوار قد انتهى - ككل المحاورات السقراطية - نهاية سلبية، إلا إنه قد اتجه منذ البداية إلى ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة، والأمثلة التى توضح نقضها. ولجأ المتحاوران أثناء ذلك إلى اختيار حرفين من حروف الأبجدية ليرمز بأحدهما لمجموعة الأمثلة التى تتمثل فيها العدالة وبالآخر إلى مجموعة الأمثلة التى يتمثل فيها نفي العدالة، فذكرا مثلا أن خداع الأعداء فى الحرب، واخفاء الحقيقة على المريض من الأمور الجائزة والعادلة، بينما الخداع والكذب لا يكونان كذلك فى الظروف العادية! (٧٣).

إن البحث السقراطى مع المتحاورين عن التعريف المطلق لهذه الفضيلة أوتلك كان يتم إذن عبر محاولة حصر الأمثلة الجزئية على وجود هذه الفضيلة أوعلى عدم وجودها!. وفى هذا الحصر تمثل روح الاستدلال الاستقرائى، لكن ليس الاستقراء بالمعنى العلمى الحديث! فهو ليس بحثا فى الظواهر الطبيعية.

وهنا يجدر بنا أن نلاحظ ملاحظتين على قدر كبير من الأهمية؛ الأولى أن العلم حسب مفهوم سقراط كان علما من نوع خاص؛ فهو العلم الكامن فى النفس، والذى يظهر فى السلوك الأخلاقى للإنسان. لقد أراد سقراط أن يسلك الإنسان عن "وعى"، والوعى لا يكون إلا إذا أدرك الإنسان نظريا التعريف الكلى لكل الفضائل التى يمارسها حتى يمارسها عن "علم" وليس عن "جهل"!

أما الملاحظة الثانية فهى فى الحقيقة أصل للأولى؛ إذ ينبغى أن نفهم بحث سقراط عن "التعريف الكلى" فى ضوء تطور الفلسفة اليونانية ومكانته منها.

وإذا ما فعلنا ذلك لاحظنا على الفور ما لاحظه I.F. Stone أن بحث سقراط عن التعريف المطلق غير المتغير كان بمثابة رد فعل على الفلسفة الهيراقليطية السابقة عليه؛ تلك الفلسفة التى كانت ترى أن التغير هو السمة الرئيسية فى كل الأشياء وأنه لا يمكنك أن تنزل نهرا واحدا مرتين (٧٤).

وإذا ما أضفنا إلى ذلك الاتجاه الهيراقليطى، الاتجاه السوفسطائى الذى استند إلى الأول ودعمه فى إقرار النسبية والتغير على كل المستويات وخاصة فى الأخلاق، لعرفنا كم كانت صدمة سقراط عنيفة، وكم كانت ثورته عارمة فى الاتجاه المعاكس؛ ذلك الاتجاه الذى بدأه حينما أكد للجميع أن "العلم" لا يكون إلا إذا أدركنا ما هو ثابت غير متغير، وأن ادراك الثابت غير المتغير لا يكون إلا عبر "تعريف" دقيق نحدد من خلاله ماهية الشئ موضوع المعرفة. وهذا التعريف المحدد لماهية الشئ الكلية هو ما يمكن أن نتخذه معيارا للتعرف على هذا الشئ باستمرار أيا كانت الحالة الجزئية التى نلاحظة فيها!

ولا شك أن أفلاطون ومن بعده أرسطو قد استكملا هذا الاتجاه السقراطى ودعماه كلٌ على طريقته الخاصة؛ فأفلاطون دعمه بنظريته عن الوجود الحقيقى المفارق للمثال، أما أرسطو فقد وضع فى اطاره نظرياته المنطقية ـ العلمية التى تبدأ بالتعريف (٧٥).

ثالثاً: التوحيد بين "الفضيلة" و"المعرفة":

لقد اهتم سقراط بالتعريف الكلى وبالعلم بالمعنى الخاص الذى أشرنا إليه فيما سبق. وان كان أفلاطون وأرسطو قد اتجها إلى تطوير هذا المبحث السقراطى فى ناحية نظرية الوجود عند الأول، وفى اتجاه نظرية المنطق وتأسيس العلوم عند الثانى، فإن سقراط كان يستهدف منه فى الأساس وضع الأسس لنظريته الأخلاقية التى تضع حدا للنسبية والذاتية التى أشاعها السوفسطائيون فى المجتمع اليونانى وترتب عليها انهيار القيم الأخلاقية لدى الناس واختلاط الأمر لديهم بحيث لم يعودوا يميزون بين "الخير" و"الشر".

لقد أدرك سقراط منذ البداية من خلال نظرية معرفية غاية فى البساطة والوضوح مفادها إنه على العقل وبواسطته تتأسس المعرفة الصحيحة (٧٦)، أدرك أن أى معرفة لحقيقة "الخير" و"الشر" ينبغى أن تقوم على استطاعة المرء التمييز بين

"الحق" و"الباطل". والأمران مرتبطان فكلاهما لا يمكن تمييزه إلا إذا استخدم الإنسان عقله فى وضع "المفاهيم" أو "التعريفات" الكلية الثابتة لكل شئ وحدد ماهيته حسب إدراك ما هو "ثابت" غير متغير منه.

وعلى ذلك، فقد كان بحث سقراط فى الفضيلة؛ أى فضيلة يبدأ بالتساؤل عن معناها الثابت أى عن ماهيتها! وكأن سقراط كان يرادف بين الوصول إلى هذه التعريفات المحددة للفضائل وبين الفضيلة ذاتها!

إن الشخص لا يمكن أن يكون فاضلا حقا فى رأيه إلا إذا عرف أولا المعنى الكلى للفضيلة، ذلك المعنى "المعيارى" الذى يُمَكّنه دائما من أن يسلك طريق هذه الفضيلة فى أمثلتها السلوكية المختلفة.

والطريف أن هذه المعرفة بذلك التعريف الكلى المعيارى للفضيلة هى فى نظر سقراط "علم لا يعلم" لأنه كما قلنا فيما سبق علم كامن فى النفس وهو علم من نوع خاص لا يحتاج فيه المرء إلى معلم!

والأمر عند سقراط ليس فيه أى مفارقة؛ فقد كان مقتنعا تمام الاقتناع بأن الطبيعة الإنسانية بما يميزها من نفس عاقلة تمتلك بذاتها هذه المعرفة السامية بالفضيلة و بماهيتها الثابتة، وأن كل ما تحتاجه هو إعمال الحدس العقلى Rational Insight الذى يمكنها من إدراك هذه المبادئ العامة للسلوك. لقد كان سقراط يرى أن كل فرد منا يمكنه باستخدام هذا الحدس العقلى أن يعرف "الحق" و "الخير" وأن يميزهما عن "الباطل" و"الشر" سواء لنفسه أو للآخرين[٧٧]، وأن يسلك وفقا لهذه المعرفة، لأن المعرفة لا تنفصل عنده عن السلوك.

وان قال معترض هنا: أن الناس غالبا ما يعرفون ما يجب عليهم فعله، لكنهم مع ذلك لا يفعلونه أو يفشلون فى فعله! فإن سقراط يجيب هذا المعترض: أن هؤلاء من ذوى الإرادة الضعيفة، فضلا عن أنهم لم يمتلكوا بعد المعرفة الحقيقية بمعنى الفضيلة! فمن وجهة نظره أن المعرفة الحقة بمعنى الفضيلة وسلوك طريقها وجهان لعملة واحدة.

ولعل هذا هو ما جعل سقراط يؤمن كذلك "بأن الفضيلة واحدة" رغم تعدد مسمياتها وصورها؛ فما ندعوه تقوى، شجاعة، كرم، صدق، عدالة.. الخ هى فضائل

جزئية أو مسميات لمسمى واحد هو الفضيلة فهى تمثل عنده مجرد صور متعددة لماهية واحدة. وهذه الماهية تتمثل دائما فى "إدراك الخير"، أى تتمثل فى المعرفة النظرية بمعنى الفضيلة؛ فمن أدرك الخير صار فاضلا، وسلك طريق الفضيلة أيا كان أسمها؛ فإذا كان الموقف موقف اختيار بين الهروب من المعركة وبين الثبات فى مواجهة الأعداء، يدرك الشخص الفاضل أن "الخير" هنا يكمن فى الثبات فى الميدان والدفاع بشرف عما يدافع عنه ومن ثم يكون شجاعا!، وإذا كان الموقف موقف اختيار بين أن يكون المرء صادقا وبين أن يكون كاذبا فى الحياة العادية، فإن "إدراك الخير" يعنى الانحياز إلى جانب الصدق دائما مهما كانت النتائج التى تترتب عليه!

وكما رأينا من قبل، فإن حياة سقراط السلوكية كانت مرآة صادقة عكست مدى ايمانه بهذه المبادئ النظرية حول الفضيلة. فلم تكن الفضيلة لدية تتجزأ، ولم يكن يحيد عن طريقها مطلقا مهما كانت النتائج، فقد كان شجاعا، أمينا، صادقا، عفيفا، نقيا، كريما، ... الخ. فى آن معا. لقد كان سقراط وفى كلمة واحدة "فاضلا"، ومثالا للإنسان الفاضل الذى يحقق فى سلوكه كل صور الفضيلة ومسمياتها! وما ذلك إلا لأنه "أدرك الخير" فى كل ما تعرض له من مواقف، وكان سلوكه هو عين ما أدركه باستمرار. وإذا ما راجعنا حياة سقراط كما قدمناها فيما سبق لوجدنا فى طاعته للقانون واحترامه لأحكام القضاء الأثينى ورفضه الهرب من السجن، وإصراره على تنفيذ الحكم عليه بالإعدام، خير مثال يوضح لنا أن "المعرفة" و"السلوك" كانا عنده شيئا واحدا!

ومن يراجع تلك المناجاة الرائعة التى لا تنسى بين سقراط والقانون فى "أقريطون" يجد مدى الاحترام البطولى الذى أبداه قبيل موته للنظام القانونى للمدينة[٧٨]، رغم إنه والجميع كانوا يعلمون حقيقة أنه برئ من تلك التهم التى ألصقت به، وأن قرار المحكمة الأثينية كان ظالما!

لقد قبل سقراط الموت راضيا ليظل المثل الأعلى الحى للمواطن الأثينى الذى يحترم القانون المدنى لمدينته، وليبرهن للجميع على أن الفيلسوف الحق حينما يدرك الحق - الخير لا يمكنه تحت أى ظرف أن يتنازل عنه مهما كان الثمن! حتى لو كان هذا الثمن هو الحفاظ على حياته ذاتها!

خاتمة

التأثير السقراطى فى تاريخ الفلسفة

إن حياة وفلسفة سقراط كما خلدها تلاميذه قد جسدت شخصية مثالية للفيلسوف الذى يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول، ويرتبط لديه العلم بالسلوك.

ورغم أن سقراط لم يؤسس مدرسة ولم يدع علما، إلا أنه كان الشخصية التى ألهمت تلاميذه الطريق الفلسفى الذى يمكنهم التركيز عليه فى فلسفاتهم، ألا وهو الطريق الأخلاقى الذى كان يعتبره جوهر الحياة الإنسانية عموما؛ فاصلاح أخلاق الإنسان عنده كان يعنى صلاح حياته السياسية والاجتماعية، كما كان يعنى عمق الايمان بالإله.

ولا شك أن أفلاطون من بين تلاميذ سقراط كان أكثر من فهم المغزى المعرفى والأخلاقى والروحى لحياة سقراط وأفكاره، وكان خير من عبر عنه سواء فى تعاليمه الشفهية التى كان يلقيها على تلاميذه فى الأكاديمية أو فيما كتب من محاورات. لقد واصل أفلاطون طريق سقراط الفلسفى فى أكمل صورة ممكنة.

وفى ذات الوقت، برز على الساحة الفكرية لليونان ما سمى بالمدارس السقراطية الصغرى؛ تلك المدارس التى خرجت من عباءة سقراط وأسسها بعض تلاميذه الذين ادعى كل منهم أنه هو المعبر عن الروح السقراطية الحقة.

وكان أشهر هذه المدارس ثلاثة؛ المدرسة الميجارية التى أسسها اقليدس Euclid فى ميجارا، والمدرسة القورينائية التى أسسها ارستبوس Aristippus فى قورينائية، والمدرسة الكلبية التى أسسها انتستينز Antisthenes. وقد ركزت الأولى على البحث المنطقى فى تأكيد واحدية الخير والإله(٧٩). بينما ركزت الثانية والثالثة على الأخلاق؛ وبينما اتجه القورينائيون إلى التوحيد بين الفضيلة وحياة اللذة الحسية، اتجه الكلبيون إلى التوحيد بين الفضيلة والزهدفى حياة اللذة الحسية (٨٠).

وقد بلغت هذه المدارس أوج ازدهارها في العصر الهللينستي، وأثرت في نشأة المدارس الفلسفية الكبرى في هذا العصر؛ فقد أثرت القورينائية في الأبيقورية وفي زعيمها أبيقور، كما أثرت الكلبية في زينون مؤسس المدرسة الرواقية. ومن ثم فإن هذه المدارس الكبرى في عصر ما بعد أرسطو، العصر الهللينستي قد ظهرت متأثرة بالروح السقراطية، وإذا كانت المدرسة الأبيقورية قد ابتعدت بعض الشئ عن هذه الروح ولو بقدر أقل من ابتعاد القورينائيين عن الروح الحقيقية لفلسفة سقراط، فإن الرواقيين قد تمثلوا تماما شخصية الحكيم كما بدت في حياة سقراط وفلسفته إلى حد بعيد.

وقد فعل التأثير السقراطي بعد ذلك فعله في فلاسفة مدرسة الإسكندرية الذين تأثروا على اختلاف اتجاهاتهم ودياناتهم بفلسفة سقراط؛ فقد تأثر به فلاسفة اليهود كفيلون، كما تأثر به فلاسفة المسيحية كليمنت وأوريجين، كما تأثر به الأفلاطونيون من أمثال أمونيوس ساكاس وأفلوطين [٨١].

وقد انتقل التأثير السقراطي من الفلسفة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية إلى العصور الوسطى، حيث نجد أن سقراط قد حظى بكل التبجيل والاحترام من فلاسفة المسيحية والاسلام على حد سواء؛ ففي الوقت الذي كان المسيحيون يقولون: سقراط أيها القديس صلى من أجل خلاص أرواحنا[٨٢]، كان فلاسفة الاسلام يعتبرونه سقراط الإلهي، وكان مؤرخو الفلسفة من المسلمين الأوائل ينظرون إليه دائما على أنه أحد أساطين الحكمة الخمسة في اليونان [٨٣].

وهكذا انساب التأثير السقراطي في تاريخ الفلسفة عبر تلاميذه المباشرن وغير المباشرين عبر العصور، ليصبح ـ وهو الذي لم يكتب شيئا ـ أحد أكبر الفلاسفة المؤثرين في تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ الإنسانية في آن واحد.

هوامش الباب الخامس



هوامش الباب الخامس

*** هوامش التمهيد:**

(١) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٢٠٨.

وقارن: Plato: Phaedo ((218), Eng. Trans. in "Great Books of the Western World", p. 251.

(2) Xenophon : Memorabillia, Eng. Trans. By E. C. Marchant, in "Loeb Classical Library", 1923, p. 347.

نقلا عن: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٨٢.

(٣) أنظر: أفلاطون، محاورة "الدفاع"، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، فى "محاورات أفلاطون"، ص ٦٩.

*** هوامش الفصل الأول:**

(٤) أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٥) أنظر J. Burnet : Greek Philosophy – Thals to plato, Macmillan, London 1968, p. 101 ff.

(٦) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وأيضا: ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥

وكذلك: بربيه:زنفس المرجع السابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٧) أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(8) Martin Bernal, Black Athena, Vol. I, London 1987.

وللكتاب فى جزئه الأول ترجمة عربية أشرف عليها وراجعها د. أحمد عتمان، وقام بها مجموعة من المترجمين، وصدرت عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٩٧م.

(٩) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

وأيضا: Luce: Op. Cit., p. 85.

وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٠) أنظر: Bernal M.: Op. cit., p. 11 12, pp. 75 - 120.

وقارن بالترجمة العربية السابق الاشارة إليها ص ٢٠٤ - ٢٠٨ وما بعدها.

(١١) من هؤلاء:د العبادى فى عرضه لكتاب أثينا السوداء فى مجلة "عالم الفكر" الكويت، المجلد (٢١) العدد (٣)، مارس ١٩٩٣م، ص ٣١٦.

(١٢) أنظر: ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٤.

وأيضا: باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

وكذلك : Copleston: Op. cit., p. 117.

(١٣) أنظر: I. F. Stone: The Trial of Socrates, Anchor Books, Doubleday, New York 1989, p. 5.

(١٤) أنظر : Matson (W. I): A new History of Philosophy Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U. S. A. 1987, p. 72.

(١٥) أنظر: محاورة "الدفاع"، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، ص ٤٩.

(١٦) أنظر: Copleston F: Op. Cit., p. 117.

(١٧) أنظر : باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٦٠.

(١٨) الفرد ادوارد تيلر: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٢٦.

(١٩) كوراميس: سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ١١.

(٢٠) أنظر: أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، ترجمة د. أميرة مطر، ص ٤٤.

وقارن: Plato: Phaedrus (230), Eng. Trans., In "Great Books", p. 117.

(٢١) كوراميس: نفس المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

(٢٢) نفسه، ص ١٤.

(٢٣) أنظر: Plato: Theaetetus (149), Eng. Trans., in "Great Books", p. 515 -516.

(٢٤) أنظر: كوراميس: نفس المرجع السابق، ص ١٨ - ١٩.

(٢٥) أنظر: الترجمة العربية لمحاورة "الدفاع" ، ص ٥١.

وقارن بالترجمة الانجليزية: Plato: Apology (21), Eng. Trans., In "Great Books", p. 202.

(٢٦) نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

وقارن: Ibid.

(٢٧) نفسه، ص ٥٢ . ٥٣.

وقارن : Ibid., p. 202 - 203.

(٢٨) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٥٤.

وقارن : Ibid., p. 203.

(٢٩) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٦٦.

وقارن : Ibid., (32), p. 207.

وأنظر كذلك: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩، وص ١٦٠ وهامشها.

وأنظر أيضا: جونز: الديمقراطية الأثينية، الترجمة العربية، ص ١٧٤.

(٣٠) أنظر : محاورة الدفاع، الترجمة العربية ص ٦٦ . ٦٧.

وقارن : Ibid., (32), p. 207.

(٣١) نفسه، ص ٤٩.

وقارن : Ibid., (19), p. 201.

(٣٢) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٥٥ - ٥٨.

وقارن : Ibid., (24 - 26), p. 203 - 204.

(٣٣) نفسه، ص ٦١.

وقارن : Ibid., (26 – 27), p. 204 - 205.

(٣٤) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٧١ . ٧٢.

(٣٥) أنظر: نفسه، ص ٧٠ وما بعدها.

وقارن : Ibid. (29 - 38), p. 206 - 210.

(٣٦) أنظر : نفسه، ص ٧٧ . ٧٨.

وقارن : Ibid.(41 – 42), p. 211 - 212.

(٣٧) أفلاطون: أقريطون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، ص ٩٨ . ٩٩.

وقارن : Ibid., Crito (51), p. 217.

(٣٨) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

وأنظر أيضا مناقشة لهذه القضية فى: Matson, Op. cit., 70 - 77.

(٣٩) أفلاطون: فيدون، الترجمة العربية السابقة، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

وقارن : Ibid., Phaedo (115), p. 250.

(٤٠) نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

وقارن : Ibid., (116 – 117), p. 250 - 251.

(٤١) نفسه.

وقارن : Ibid., (117), p. 251.

(٤٢) نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وقارن : Ibid.

(٤٣) نفسه، ص ٢٠٨.

وقارن : Ibid., (118), p. 251.

(٤٤) د. عزت قرنى: ترجمته العربية لفيدون، مكتبة الحرية الحديثة – جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٩م، هامش ص ٢٨٠.

(٤٥) بريبه، نفس المرجع السابق، ص ١١٨.

* هوامش الفصل الثانى:

(٤٦) أنظر: الحوار الذى دار بين سقراط وجلوكون فى: "الجمهورية" الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، (٣٣٧ ـ ٣٣٨)، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤٧) أنظر: Plato: Theat. (149 - 150), p. 515 - 516.

وراجع نفس الموضع فى الترجمة العربية للدكتورة أميرة مطر.

(٤٨) الفرد ادوارد تيلر: سقراط، الترجمة العربية، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٤٩) نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(50) Xenophon: Op. cit., 1, 1 (10 - 17), Eng. Trans. P. 7.

نقلا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٥١) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٥٢) نقلا عن: سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٧١.

(٥٣) نقلا عن: ترجمة د. عزت قرنى لمحاورة "فيدون" (٩٧ جـ)، سبق الإشارة إليها، ص٢٤٠.

(٥٤) نفسه، (٩٨ حـ)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص ٢٤١.

(٥٥) نفسه، (٩٧ حـ)، ص ٢٤٠.

(٥٦) أنظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٥٣.

وأيضا: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص١٠٧.

* هوامش الفصل الثالث:

(57) Plato: Alcibiades (1 – 138 c).

نقلا عن : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٧١.

(٥٨) تيلور: سقراط، الترجمة العربية، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٥٩) نفسه، ص ١١١.

(٦٠) نفسه، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٦١) نفسه، ص ١١٤.

(٦٢) أفلاطون: فيدون (١١٥ د ـ ١١٦ أ)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

(٦٣) أفلاطون: الدفاع، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود ص ٦٢ – ٦٣.

وراجع : Plato: Apology (29), p. 206.

(64) Ibid.

(65) Guthrie : Socrates, Cambridge – At the University press, 1971, p. 163 – 164.

(٦٦) أفلاطون: أوطيفرون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، ص ١٧.

(٦٧) نفسه، ص ١٧ ـ ١٩.

وقارن: Plato: Euthyphro (5 - 6), Eng. Trans. P. 193.

(٦٨) أنظر: L. F. Stone: Op. cit., p. 68.

(٦٩) أنظر: Aristotle : Metaphysics (B. XIII, ch. 4, 1078 b 25 – 30), Eng. Trans., p. 610.

ويمكنك أن تقارن هذا بما قاله كسينوفون فى مذكراته (ك ٤ ـ فـ ٦).

نقلا عن: برييه، نفسه المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٧٠) أنظر: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، ص ٩٧ – ٩٨.

(٧١) أفلاطون، أوطيفرون، الترجمة العربية ص ٣٦ - ٣٧.

وقارن : Plato: Euthyphro (15 – 16), Eng. Trans., p. 108 - 109.

(٧٢) أفلاطون: الدفاع ، الترجمة العربية، ص ٦٥.

وقارن: Plato: Apology (30 – 31), Eng. Trans., p. 207.

(٧٣) نقلا عن: د. أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(74) I. F. Stone, Op. cit., p. 68 – 69.

(٧٥) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الطبعة الثانية، ص ١٠٧ - ١٠٨.

وكتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الباب الثانى.

(٧٦) أنظر: ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص ٩٩.

(٧٧) أنظر: Luce, Op. cit., p. 91.

(٧٨) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣٤ - ٣٥.

(٧٩) أنظر: Copleston, Op cit., p. 138.

(٨٠) أنظر: Ibid., p. 139 - 140.

وأيضا : Zeller: Op. cit., pp. 105 – 115.

(٨١) أنظر: كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٩٥م، القسم الثانى، ف ٣، ٤، ٦.

وأنظر أيضا: Luce : Op. cit., p. 93.

(٨٢) أنظر : كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ص ٤٤.

(٨٣) أنظر : القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢.



الباب السادس

أفلاطون

مقدمة : مكانة أفلاطون الفلسفية.

الفصل الأول : حياته وتطوره الفكرى.

الفصل الثانى : مؤلفات أفلاطون ومشكلات العرض المنهجى لفلسفته.

الفصل الثالث : نظرية المعرفة.

الفصل الرابع : نظرية المُثل.

الفصل الخامس : فلسفة الطبيعة.

الفصل السادس : طبيعة الإنسان ونظرية النفس.

الفصل السابع : فلسفة الأخلاق.

الفصل الثامن : فلسفة السياسة.



مقدمة

مكانة أفلاطون الفلسفية

أولاً: عوامل تميز مكانة أفلاطون الفلسفية:

يمثل أفلاطون بين فلاسفة العالم شرقه وغربه مكانة فريدة لم يرق إليها أحد؛ فهو الفيلسوف الأعظم شأناً في تاريخ الفلسفة[1]، وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها:

أولاً: أنه أول من رسم للتفلسف منهجه الحق القائم على الحوار الهادف، وكان أول من طبقَّ هذا المنهج في كتاباته الفلسفية التي اتخذت جميعا أسلوب الحوار، كما طبقه في طريقة تدريسه لتلاميذه داخل مدرسته الفلسفية التي أطلق عليها "الأكاديمية"[2].

ثانياً: أنه أول من أوقف الكثير من مؤلفاته لتخليد ذكرى أستاذه سقراط لدرجة أنه كاد ينسى نفسه وراء محاولته بعث سقراط وتمجيده واظهار جوانب عظمته في أحسن صورها[3].

ثالثاً: سعة خياله الفلسفي وشمولية فكره، وهاتان خاصيتان دفعاه إلى إثارة كل ما يمكن إثارته من مشكلات وقضايا فلسفية سواء تلك التي تتعلق بالطبيعة، أو التي تتعلق بالانسان، أو تتعلق بعلاقتهما بالإله مبدع الطبيعة والإنسان، لقد أثار أفلاطون قضايا العلم والمعرفة كما آثار قضايا الفن والأخلاق والسياسة، في نفس الوقت الذي أثار فيه قضايا تتعلق باللغة والمنطق وعلاقتهما بالوجود وما وراء الوجود. لقد أثار أفلاطون كل تلك المشكلات والقضايا وفهمها بصورة جيدة في كل الأحوال. ومهما كانت حداثة المشكلة التي يدرسها المرء في عصرنا الحاضر فإنه إذا قرأ محاورات أفلاطون جيدا سيجد أنه قد سبقه لإثارتها بصورة أو بأخرى وأدلى فيه برأي قد نستفيد منه إلى يومنا هذا !!

رابعاً: أنه وتلميذه أرسطو قد اقتسما التأثير على تاريخ الفلسفة اللاحق بأكمله. وحق لوايتهد تلميذه اللامع بين الفلاسفة المعاصرين أن يقول معبرا عن ذلك "إن تاريخ الفلسفة الغربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية"[4].

خامساً: أن فكره قد اتسم بسمات لا نعثر عليها لدى فيلسوف غيره؛ منها التطور وعدم الدوجماطيقية والنقد الذاتي حيث كان أفلاطون يطور فكره عبر محاوراته المختلفة، وكثيرا ما انتقد نفسه بنفسه في تلك المحاورات.

وقد عبرت محاورة "بارمنيدس" عن ذلك الأمر خير تعبير حينما انتقد فيها أفلاطون بنفسه نظرية المُثل التي تعتبر جوهر فلسفته وعمادها. ومن المعروف كذلك أنه طور فكره السياسي عبر محاوراته الثلاث "الجمهورية" و"السياسي" و"القوانين" فانتقل من الايمان المطلق بالدولة المثالية التي يحكمها الفيلسوف في الأولى، إلى الدولة الواقعية التي يكون الحكم فيها للدستور والقانون في محاورة القوانين.

ولعل هذه العوامل التي سقناها الآن لبيان أسباب المكانة الفريدة التي يحتلها أفلاطون في تاريخ الفلسفة العالمية، هي ذاتها التي يمكن أن نعتبرها خصائص تميزت بها فلسفته.

ثانياً: الصعوبات التي تواجه دارس الفلسفة الأفلاطونية:

ومن هذه العوامل، أو من تلك الخصائص نستطيع أن نتبين بعض الصعوبات التي تواجه الدارس لأفلاطون.

(١) ولعل أول هذه الصعوبات، أن مصدرنا الأساسي لفلسفة أفلاطون هو تلك المؤلفات التي كتبها على هيئة محاورات، وهذه المحاورات تثير الكثير من المشاكل وعلى سبيل المثال فإننا لا نجد من يمثل رأي أفلاطون فيها سوى سقراط، وهو كما نعلم شخصية تاريخية وفيلسوف أراد أفلاطون أن يخلد ذكراه وفلسفته في بعض هذه المحاورات. وإذا ما عرفنا أن كل الشخصيات التي وردت في هذه المحاورات هي أيضا شخصيات فلسفية تاريخية حقيقية مثلها مثل سقراط، وأن أفلاطون قد أنطق هذه الشخصيات بما يعبر عن فكر كل منها وفلسفته، فإن السؤال المحير الذي يثار في الذهن هو: هل كان سقراط يعبر إذن في كل هذه المحاورات عن رأيه الشخصي أم عن رأي أفلاطون؟! وإذا قلنا أنه عبر في بعضها عن رأيه الشخصي وفي بعضها الآخر عن رأي أفلاطون وأنه قد أصبح في هذا البعض الأخير مجرد شخصية روائية، يكون السؤال التالي هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التي عبر فيها سقراط عن رأيه

الشخصى، وبين المحاورات التى عبر فيها عن رأى أفلاطون وكان ينطق بما يريد أفلاطون أن ينطقه به ؟!

تلك مشكلة كبرى من مشكلات الفلسفة الأفلاطونية حاول بعض المؤرخين حلها بأن اعتبروا أن كل ما قاله سقراط إنما عبر فيه عن فلسفته هو، وأن أفلاطون كان مجرد ناقل ومؤرخ لهذه الآراء السقراطية فى معظم الأحيان!

أما بقية المؤرخين وهم الغالبية العظمى، فقد شغلتهم المشكلة وبحثوها بحثا مستفيضا منذ القرن الماضى وحتى الآن، وانتهى هذا البحث المضنى إلى تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مجموعات؛ عدت المجموعة الأولى منها فقط هى المعبرة عن فلسفة سقراط وهى التى كتبت تخليدا لذكراه، وسميت هذه المجموعة بالمجموعة السقراطية من المحاورات الأفلاطونية. أما باقى المحاورات فى المجموعتين الثانية والثالثة فقد عبر فيها سقراط كشخصية روائية عن فلسفة أفلاطون وآرائه. وهذه المشكلة سنتعرض للبحث فيها فيما بعد.

(٢) أن سمة أساسية من سمات الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا إلى ذلك من قبل هى التطوير المستمر لآرائه عبر المحاورات المختلفة. وهذا الأمر يسبب صعوبة كبرى أمام الدارس لأفلاطون، والذى يريد أن يحسم رأيا حول موقفه من قضية ما! فالدارس لكى يفعل ذلك لابد من أن يقرأ معظم بل كل المحاورات الأفلاطونية. وهنا سيواجهه مشكلة أخرى وهى: كيف يقرأ هذه المحاورات بالترتيب الذى كتبها به أفلاطون حتى يمكنه تتبع التطور الصحيح للمشكلة عند أفلاطون؟!

وإذا حل هذه المشكلة باللجوء إلى الترتيب الذى أقره معظم مؤرخى الفلسفة الأفلاطونية رغم ما فيه من هنّات وما يثيره من شكوك، فإنه سيواجه بمشكلة أخرى هى أن كل واحدة من المحاورات الأفلاطونية رغم أنها تركز على موضوع معين أو قد يطرح فيها أفلاطون قضية بعينها؛ إلا أننا نجد أن طرح هذه القضية أو تلك فى هذه المحاورات أو تلك غالبا ما تتداخل فيه الموضوعات والقضايا الأخرى المتعلقة بالقضية الأصلية أو بالموضوع الرئيسى. وفى بعض هذه المحاورات قد نجد أن محاورة ما تمثل أهمية كبرى لدراسة تطور موضوع ما أو مشكلة ما من مشاكل الفلسفة الأفلاطونية ولا

يرد فيها أى حديث مباشر عن هذا الموضوع. والمثل الصارخ على ذلك هو محاورة "ثياتيتوس" فهى فى موضوعها الرئيسى تتحدث عن العلم والتعريفات المختلفة له ومناقشة تلك التعريفات، لكنها فى ذات الوقت تمثل أهمية قصوى بالنسبة لدارسى تطور مشكلة نظرية المثل عند أفلاطون رغم أنه لا يرد فيها أى حديث عن هذه النظرية!!؛ فالدارس لنظرية المثل الأفلاطونية لا يمكنه أن يدرك كيف حل أفلاطون المشكلات التى ترتبت على نقده لنظرية المثل فى "بارمنيدس"، إلا بعد أن يقرأ محاورة "ثياتيتوس" ويتعمق مغزى الانتقادات التى وجهت فيها إلى التعريفات السائدة فى عصره للعلم!! حيث سيجد أنه لا بديل بعد نقد التوحيد بين العلم والاحساس، ونقد التوحيد بين العلم والمعرفة الاستدلالية، لا بديل عن افتراض وجود المثل كموضوع للمعرفة اليقينية أو للعلم!!

وهكذا فإن صعوبات عديدة تواجه أى دارس لفلسفة أفلاطون، وأعتقد أن إدراكنا لهاتين المشكلتين الكبيرتين بالذات سيساعدنا كثيرا على فهم جوانب فلسفة أفلاطون المختلفة، ومعرفة كيف تطورت آراءه فى كل جانب منها.

وربما يساعدنا كثيرا فى فهم طبيعة هاتين المشكلتين وحلهما وبالتالى يساعدنا فى فهم الفلسفة الأفلاطونية حق الفهم، دراسة حياة أفلاطون ذاتها ومعرفة كيف تطورت أحداث حياته ومدى ارتباط هذا التطور بظروف عصره المضطربة ؟! وعلى هذا يكون السؤال الأدق الذى نبدأ به فهم أفلاطون وفلسفته هو: من هو أفلاطون وكيف تطورت حياته الفكرية؟!

الفصـــل الأول

حياة أفلاطون وتطوره الفكرى

تمهيد : مولده ونسبه:

يتفق المؤرخون على أن أفلاطون هو ارستوكليس Aristocles ابن أريستون Ariston، وعلى أنه لقب بأفلاطون Plato أى عريض المنكبين لامتلاء جسمه وقوة بنيانه[٥]. كما يتفقون على إنه ولد فى عام ٤٢٨ أو ٤٢٧ ق.م لأسرة ارستقراطية عريقة الأصل فى أثينا سواء من ناحية والده أو من ناحية والدته؛ فأسرة والده يرجع نسبها إلى ملوك أثينا الأوائل، بل لقد ذهب بعضهم إلى أن أصل هذه الأسرة يعود إلى الإله بوزايدون إله البحر، أما أسرة والدته بريكتيونى Periktione فيرجع نسبها إلى صولون المشرع اليونانى الشهير، فضلا عن أنها كانت أخت خارميدس Charmides وابنة أخ كريتياس Kritias[٦]، وقد كان للأخيرين دورا كبير فى سياسة أثينا منذ مطلع القرن الخامس قبل الميلاد[٧].

وقد أتاح هذا الأصل الأرستقراطى لأفلاطون نشأة متميزة وتطورا فكريا فريدا يمكن إدراكه إنا ما قسمنا حياته إلى مراحل ثلاثة؛ تبدأ الأولى من عام مولده حتى وفاة سقراط عام ٣٣٩ ق.م، وتبدأ الثانية من عام ٣٩٩ وتمتد حتى عام ٣٨٧ وهو العام الذى أسس فيه أفلاطون الأكاديمية. أما الثالثة فتبدأ من عام ٣٨٧ حتى وفاته فى عام ٣٤٨ . ٣٤٧ ق.م.

أولاً: المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتلمذة:

إن الأسرة الأرستقراطية الثرية التى ولد فيها أفلاطون قد أتاحت له بلا شك أن يعيش طفولة سعيدة تمتع فيها بكل الرخاء والتربية العالية التى كان يتمتع بها كل أبناء الارستقراطيين آنئذ. وبفضل ذلك برع أفلاطون فى جميع نواحى الحياة تقريبا منذ صباه.

وطبقا لرواية ديوجين لايرتوس فقد تعلم أفلاطون البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونبغ فيها جميعا. وقد افتتنت النساء جميعا وكذلك الرجال بجمال طلعته وبقوة جسده. وقد تعلم كذلك فنون الفروسية وحارب فى ثلاث معارك نال خلالها جائزة الشجاعة. كما كتب فى صباه الكثير من الأشعار الفكاهية والغزلية،

وألف مأساة رباعية تمثلت فى أربعة مسرحيات ثلاثة منها مآسى، والرابعة هجائية وكانت تمثل مجتمعة فى عيد الإله ديونيسوس فى أثينا[٨].

وقد تركت الحياة العلمية والسياسية الزاخرة فى أثينا وبلاد اليونان آنذاك أثرها على الصبى الشاب أفلاطون؛ فقد ولد فى عصر اضطراب فكرى وسياسى كبير؛ فعلى الصعيد الفكرى ولد وقد كثرت المذاهب الفكرية اليونانية واضطرب شأنها بين مؤلهين وملحدين؛ بين شكاك ودوجماطيقيين، بين باحثين فى الطبيعة مكتفين بالنظر فى عناصرها الأربعة ومكوناتها، وبين باحثين فى الإنسان وقضاياه! ولا شك أن أكثر ما أثر فى طفولة أفلاطون وصباه هو المذاهب الدينية المليئة بالأسرار والسحر الذى ربما وصله عن "طريق الأمومة العذبة، والمذبح الفخم، والصلوات التى تعقب العبادة المنزلية كل يوم"[٩]. فقد ظل الفتى إلى أن بلغ الثالثة والعشرين يتحدث عن دروس النسك العائلية هذه، وعن الروح الشاعرية التى ظلت معه بعد ذلك إلى آخر حياته. لقد كان فى هذه الفترة شديد التأثر بأفراد عائلته وخاصة بأفكار قريبه وصديقه كريتياس الذى كان سياسيا وشاعرا فى ذات الوقت[١٠].

وعلى الصعيد السياسى، ولد أفلاطون فى العصر الذى نشب فيه الصراع بين أثينا وبين اسبرطه وشمل معهما جميع مقاطعات اليونان تقريبا؛ فلقد لذ لاسبرطة أن تنصب نفسها بطلة فى ذلك الوقت للدفاع عن حرية المدن اليونانية الصغيرة ضد ما أسمته بالاحتلال الأثينى أى ضد الهيمنة الأثينية أو ما كان يعرف لدى المؤرخين بالإمبراطورية الأثينية.

ولكن الحقيقة أن الأسبرطيين لم يفعلوا ذلك دفاعاً عن الحرية، بل كان نتيجة الحقد على أثينا. وقد تسممت من جراء هذا الصراع الحربى المستمر بين أثينا وأسبرطه ومعهما مختلف المدن اليونانية، تسممت الوطنية اليونانية عموما، كما تسممت لدى الأثينيين أنفسهم الوطنية المحلية لأنه سرعان ما أصبحت هذه الحرب لا حربا بين سياستين فقط، بل حربا بين الطبقات الأثينية لا هوادة فيها ولا لين. ولأول مرة فى عام ٤٢٧ ق.م - وهو العام الذى ولد فيه أفلاطون - أضافت الحرب الداخلية بين الارستقراطيين والديمقراطيين إلى فظائع الحرب الخارجية وحشية تفوقها فظاعة، واغتصب الارستقراطيون الحكم عنوة بتأييد كورنثوس واسبرطه، فقامت معارك دامية

فى الشوارع والمنازل ونهبت المدينة وأحرقت. أما فى البحر فقد كان الأسطول الاسبرطى والكورنثى يفر من أمام الأسطول الأثينى الذى بفضله استطاع الديمقراطيون الأثينيون أن يستعيدوا الثقة فظلوا سبعة أيام يحاكمون ويتهمون ويقتلون من بقى من أعدائهم ممن لم يقتلوا أنفسهم يأساً وغضباً. وسرعان ما عانت البلاد كلها من هذه الأهوال والفظائع، وأهاب رؤساء الأحزاب الشعبية بالآثينيين وتحت ستار ايجاد المساواة أو إعادة دستور الأجداد لم يفعل رؤساء هذه الأحزاب أوتلك شيئا أكثر من أن يتناوبوا السلطة فيما بينهم ارضاء لمطامعهم !. وأصيبت أثينا وهى حصن الديمقراطية بنكبة كبيرة فراح دستورها يتزعزع وحريتها تختنق أحيانا، وأصبح فشلها أو نجاحها مرهوناً بثورات متعددة ومتجددة، وأخذ أعداؤها عن حق أو عن هوى يسلمون قواتها أو يهدمون قلاعها عن طريق مواطنيها أنفسهم الذين تحالف بعضهم مع أعداء أثينا ليحققوا مصالح شخصية لهم أو لينتقموا لأنفسهم مما جرى لهم على يد المنافسين لهم من حكام أثينا! وهكذا عاش أفلاطون سنوات عمره المبكرة وحتى بلغ حوالى الخامسة والثلاثين وسط كل هذه الأحداث المضطربة الرهيبة(١١).

وحدث فى تلك الأثناء أن تعرف أفلاطون على سقراط، فوجد فيه طوق النجاة المطلوب خاصة وأن صديقة وقريبه كريتياس قد رحل فى عام ٤٠٧ ق.م إلى منفاه فى تساليا إثر مشاركته الفعالة فى الأحداث السياسية السابقة، كما سقط صديقه القبيادس وعزل بواسطة الشعب!

لقد ارتبط أفلاطون بسقراط وهو يبلغ العشرين من عمره. ولم يأت هذا الارتباط صدفة أو من فراغ، بل لقد كان أقرباء أفلاطون كريتياس وخارميدس من أصحاب سقراط ومن تلاميذه وكثيرا ما استمع أفلاطون الطفل لمحاورات لسقراط يرويانها عنه (١٢).

كما أن هذا الارتباط الأفلاطونى بسقراط لم يكن أول صلة لأفلاطون بمعلمى الفلسفة؛ فلقد تعرف من قبل على السوفسطائيين كهاو والتقط من هذا فكرة بارعة، ومن ذاك نموذجا لجملة براقة أو استدلالا جيدا ولما تولد لديه الشعور بحب الفلسفة وأحس بالحاجة إلى الاشتراك فى معمعة الفلسفة، اختارت له أسرته أستاذا هو اقراطيلوس الأثينى الذى كان تلميذا لهراقليطس وسار بمذهبة إلى أقصى ما كان يمكن أن يصل إليه، إذ كان لا يكتفى بأن يردد عبارات هيراقليطس المشهورة "كل شئ فى سيلان دائم ولا شئ

يثبت على حاله" و"لا يمكن أن تنزل نهرا واحدا مرتين"؛ بل كان يقول "لا يمكن أن ينزل الإنسان إلى النهر ولا مرة واحدة، لا لأن شيئا ما لا يبقى على ما هو عليه فحسب، بل ما دام كل شئ يتلاشى بمجرد ظهوره، فإن شيئا ما لا يبقى مدة كافية لأن تدركه أو أنه تعرفه عقولنا. ولا يمكننا من هذه البُرهات أو اللحظات التى تتتابع أن نثبت شيئا أو أن نقول شيئا. ولا يمكن إلا أن نؤمن مشيرين برفع الأصبع!". وقد تركت فلسفة اقراطيلوس الحية وبراعتها النفاذة أثرا راسخا فى نفس أفلاطون، ووجد فيها أقوى صورة من صور هذا الشك العقلى الذى تضافر على بثه فيه دروس السوفسطائيين، ومحادثات قريبه كريتياس بل والهواء الذى كان يستنشقه فى ذلك الوقت على حد تعبير دييس[١٣].

ولما كان ذلك كذلك، فقد رغب الشاب أفلاطون حينما بلغ العشرين من عمر كتعبير عن رغبته فى الحياة وعن إيمانه بوجوده أو بقوته الجدلية والعقلية، رغب أن يعود إلى يقين الوجود والمعرفة وأن يندمج فى الحياة السياسية لبلاده رغم ما فيها من مآسى، واستشعر من نضوجه العقلى الذى كان يتشكل أنه يمكن أن يصاحب سقراط كما فعل ذلك نجوم أثينا فى ذلك الوقت خاصة القيبادس وكريتياس وخارميدس، وأن يطلب منه أن يعده للسياسة كما أعد هؤلاء خاصة وأن سقراط كان آنذاك يبلغ من العمر حوالى ثلاثة وستين عاما وقد حنكته الخبرة الطويلة بالحكمة المثلى التى يمكن أن تضبط طموح هذا الشاب وتوجهه التوجيه السليم الذى يتناسب مع عراقة أصله ونبل أسرته وهذا ما يؤهلانه بشكل تلقائى لأن يكون أحد حكام أثينا فى المستقبل القريب.

وقد تحقق لأفلاطون هذا التوجيه السقراطى فعلا، لكن ليس على النحو الذى أراده أفلاطون وإنما على النحو الذى كان سقراط مؤمنا به وداعيا إليه.

وقد عبر دييس عن هذه المفارقة بقوله أنه فى الوقت "الذى أخذ شباب أفلاطون الفياض وتقاليده العائلية ودوره فى الأسرة وتكوينه الخارجى، أخذ هذا جميعا ينادي العمل .. العمل! جاء سقراط الساحر الذى لا يعرف شيئا والذى أرغم الآخرين على الاعتراف بجهلهم والذى تظاهر بأن ليس لديه ما يلقنه إياهم، ليلقن سقراط قاعدة واحدة لم تتغير على الدوام هى: "المعرفة أولا"[١٤].

لقد كان هذا هو الدرس الأول والأخير الذى لقنه سقراط لأفلاطون فغيّر حياته رأسا على عقب، وجعله يعيد التفكير فى كل ما تعلمه قبل ذلك، وفى كل طموحاته التى

كان يتصور أنه محققها من قبل أن يتصل بسقراط؛ فبمجرد أن تلقى أفلاطون الدرس الأول من سقراط حتى أحرق قصائده وكل ما كتبه من قبل، ونسى يوربيدس الذى كان يتمنى فى صباه أن يحذو حذوه، ونسى الألعاب الرياضية والتمرينات العسكرية، كما نسى اللهو والنساء، وتبع أستاذه المعلم الشيخ الذى بدا وكأنه قد سحره أو نومه تنويما مغناطيسيا على حد تعبير ديورانت (١٥).

وقد رفض آنذاك العروض التى قدمت إليه لينضم إلى المجموعة الأرستقراطية التى استولت على الحكم عام ٤٠٣ ق.م وسمى حكمها بحكم "الطغاة الثلاثون" وكان من بينهم من أقربائه كريتياس وخارميدس (١٦).

وقد جاء رفضه هذا ليؤكد إنه قد اقتنع بالفعل برأى سقراط وفضل أن يبدأ بالمعرفة أولا. وعلى أى حال فلم ينتظر أفلاطون طويلا حتى جاءه برهانا آخر على صحة ذلك الرفض وتجنب التسرع فى المشاركة فى الحكم؛ فقد حدث أن حاول هؤلاء الحكام الطغاة حث سقراط على القيام بفعل اجرامى وهو أن يتجه مع بعض المواطنين ليعتقلوا مواطنا يدعى ليون السلامى حتى يقتلوه. لكن سقراط رفض هذا الأمر رغم خطورة النتائج التى كان يمكن أن تترتب عليه لولا أن هؤلاء الحكام وتلك الحكومة قد سقطت بعد فترة قصيرة (١٧).

لقد أيقن أفلاطون عقب تلك الحادثة إنه ينبغى التريث فى المشاركة الفعلية فى الحكم حتى وان كان الحكام من أقربائه!! وازداد يقينه بعدم جدوى تلك المشاركة فى ظل وجود الحكومة الديمقراطية بعد ذلك، فقد أضافت الحكومة الديمقراطية إلى خيبة أمله فى الحكومة الأرستقراطية، خيبة أمل جديدة حينما بدأت بعد فترة قصيرة من توليها الحكم فى متابعة سقراط ومحاكمته واعدامه عام ٣٩٩ ق.م.

والحق أننا لا نستطيع أن نفهم مدى خيبة أمل أفلاطون فى حكام مدينته وعدم مشاركته فى سياسة المدينة رغم تحمسه الشديد لذلك فى البداية إلا إذا تعرفنا على بعض فظائع هؤلاء الحكام! فمنذ أن بلغ أفلاطون حوالى الخامسة عشرة من عمره وجد أن حكومة الأربعمائة مستشار الذين حكموا أثينا حكموها بعد أن استولوا على الحكم بالقوة؛ حيث اجتمعوا متأبطين الخناجر ومحاطين بمائة وعشرين من حراسهم الفتيان وذهبوا لاخلاء المجلس القديم الذى غادر أفراده المكان دون أن ينبسوا بكلمة، فشاهد أفلاطون كيف سلب الشعب الأثينى حريته التى ظل زمنا زمناً طويلا يتمتع بها (١٨)!

وبعد سلسلة من الانتقام استقر الحكم لهؤلاء فترة من الوقت لمع فيها القبيادس وقريبة كريتياس ولكن الشعب عزل القبيادس إثر خسارته معركة حربية وهرب كريتياس. ولم يمض وقت طويل حتى استولى "الطغاة الثلاثون" وكان من زعمائهم كريتياس هذا وهو قريب أفلاطون كما أشرنا من قبل، وبدأوا بعد فترة هدوء فى رفع شعار "تطهير المدينة" وحدد كريتياس قائمة بحوالى ثلاثة آلاف مواطن أثينى، ونجح فى اصدار قانون يجعل لحكومة "الطغاة الثلاثين" سلطة اعدام كل من لا يوجد اسمه فى قائمة الثلاث آلاف دون محاكمة، واستصدر بعد ذلك قانونا آخر يجرد كل من سعى ضد حكومة الأربعمائة من حقوقه السياسية. ومن جراء ذلك بدأت تكثر حوادث القتل ونزع الملكيات حتى بلغ عدد من قتلوا فى عدة شهور حوالى خمسمائة شخص ونفى عدد آخر لا حصر له. ولم يكن ممكنا أن تستمر هذه الحكومة فى طغيانها فقد تجمع المنفيون فى كورنثوس وميجارا وطيبة وبدأوا صراعهم الحربى مع الحكومة حتى أمكنهم قتل كل من كريتياس وخارميدس فى معركة مونيخيه التى جرت فى مايو ٤٠٣ ق.م، وعقدت معاهدة للسلام فى سبتمبر من نفس العام، وأعيدت الديمقراطية وساد الجميع عفو شامل إلا من اشتراك فى حكومة الثلاثين[١٩].

وهكذا بدأت الديمقراطية عهدها بتصفية الحسابات مع أنصار حكومة "الطغاة الثلاثون" كما كان همّ تلك الحكومة الأخيرة تصفيه حساباتها مع أنصار سابقتها!!

تلك إذن كانت صورة الحكم فى أثينا فى عصر أفلاطون، صورة اهتزت فيها القيم الديمقراطية التقليدية لأثينا، وغلّب فيها الساسة مصالحهم الشخصية على مصلحة البلاد. وقد زادت هذه الحكومات المتصارعة الطين بلة حينما أنهت الحكومة الديمقراطية حياة سقراط عبر محاكمة شكلية ظالمة باعدامه بشرب السم فى يوم لم يحضره أفلاطون لمرض أقعده[٢٠].

وربما عرفنا سبب ذلك المرض مما قصصناه فيما سبق؛ فلقد كانت خيبة أمل أفلاطون كبيرة خاصة فى قريبيه كريتياس وخارميدس اللذين كان يعدهما مثله الأعلى قبل أن يلتقى بسقراط، وزادت خيبة أمله حينما رأى محاكمة أستاذه سقراط، ذلك الشيخ الجليل الذى وقف "كعبد مذنب" أمام هيئة محكمة معظمها من عامة الناس، رغم أنه لم يفعل ما يؤهله لهذا الموقف المشين مطلقا!!

ولنا أن نتصور كم من الآسى والحزن أصاب أفلاطون وهو يشاهد كل هذه الأحداث، وكم من الوقت احتاجه لكي يخرج من هذه الحالة الساخطة الكئيبة! لقد كان الأمر يحتاج عقب اعدام سقراط ترك أثينا لبعض الوقت وبدء سلسلة من الرحلات إلى أماكن وبلاد أخرى، عله يتمكن من تأمل هذه الأحداث عن بُعد، ويقارنها بما يشاهده فى تلك البلاد التى اشتهر عنها الإستقرار السياسى والاجتماعى.ولعل السفر والمشاهدة والتأمل يعيد إليه التوازن النفسى والعقلى الذى كاد يفقده فى أثينا، ويتمكن من معرفة الطريق الصحيح لعلاج مشكلات أثينا وبلاد اليونان المستعصية وخاصة فى المجال السياسى.

ثانياً: المرحلة الثانية: مرحلة التنقل والتأمل:

بدأ أفلاطون وهو فى هذه الحالة من الألم والحزن الممزوج بالدهشة من كل ما حدث وما يحدث سلسلة رحلاته بعد أن عقد العزم على أن تكون رسالته الأولى فى الحياة هي تخليد ذكرى أستاذه سقراط، وقد شعر أن مدة التحاقه بسقراط فى أواخر حياته غير كافية فى معرفة كل شئ عنه، لقد استمع إلى كل أصدقاء سقراط المقيمين فى أثينا وعلى رأسهم أقريطون صديقه العجوز الذى حضر الساعات الأخيرة من حياته، لكنه شعر أن ما حصله من هؤلاء الأصدقاء أيضا غير كاف!

فبدأ سلسلة رحلاته الخارجية برحلة إلى ميجارا Megara التى كان بها اقليدس Euclid الميجارى وهو أكبر تلاميذ سقراط سنا. والمعروف أن اقليدس الميجارى كان فيلسوفا ايليا معنيا فى المقام الأول بمشكلات منطقية ومنهجية. وقد أسس المدرسة الميجارية لتمزج فيما يبدو بين الفكر الإيلى والفكر السقراطى.

والحقيقة أننا لا ندرى بالضبط كم من الوقت قضى أفلاطون فى ميجارا ضيفا على اقليدس [٢١]. كما تختلط علينا قصص سفرياته المختلفة فى هذه الفترة؛ فالبعض يرى أنه عاد إلى أثينا بعد زياراته لميجارا مباشرة [٢٢]. والبعض يقولون أنه ربما سافر منها إلى مصر ويخمنون أنه كان متواجدا فى أثينا فيما بين عامى ٣٩٥ – ٣٩١ ق.م عندما كانت أثينا تخوض حرباً أخرى [٢٣].

وعلى كل حال، فإن الثابت أنه زار كلا من ميجارا ومصر فى هذه الفترة سواء اتجه من ميجارا إلى مصر مباشرة أو عاد إلى أثينا ثم اتجه منها إلى مصر بعد ذلك. وقد رجح

بريبه أن زيارة أفلاطون لمصر قد تمت بعد وفاة سقراط بتسع سنوات، أى بين عامى ٣٩٠ و٣٨٨ ق.م، وقد أطلق على هذه الزيارة سفرة أفلاطون الكبرى الأولى، واعتبر أنه قصد مصر نتيجة لاعجابه "بماضيها الجدير بكل تقدير ولاستقرارها السياسى الأمثل"[٢٤].

ويكفى أن ننظر فى محاورات أفلاطون خاصة "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين" ليتأكد لنا مدى ما استهلمه أفلاطون من الفكر المصرى القديم؛ ففى المحاورة الأخيرة على سبيل المثال نجد أنه قد اعتمد المعايير المصرية القديمة للحكم على الفنون وتقييمها وخاصة فن الموسيقى[٢٥]. كما نجده قد استشهد بالنظام التعليمى المصرى القديم وخاصة فى طريقة تعليم الأطفال وأشاد به أيما اشادة[٢٦].

وعلى أى حال فإن زيارة أفلاطون لمصر وأخذه عن فلاسفتها وعلمائها ونظامها التعليمى لم يعد موضع شك حتى لدى أشد المؤمنين بالمعجزة اليونانية[٢٧]؛ فقد كانت الرحلة إلى مصر سهلة نسبيا. ويقال أن تكاليفها كانت ضئيلة جدا، فضلا عن أن مصر كانت قد جذبت اليونانيين منذ زمن بعيد[٢٨]. وقد حدثنا أفلاطون نفسه فى "طيماوس" عن زيارة صولون العظيم لها والحوار الذى دار بينه وبين مفكريها[٢٩].

أما الزيارة التالية لزيارة أفلاطون لمصر فكانت لمدينة قوريناثية Kyrene حيث كانت توجد إحدى المدارس السقراطية المهمة، وقد تعرف أفلاطون هناك على عالمها الرياضى المشهور ثيودورس Theodoros الذى كان صديقا لسقراط[٣٠].

وقد أجمع المؤرخون - بناء على ما جاء بالخطاب السابع لأفلاطون - أنه قد زار بعد ذلك وفى حوالى عام ٣٨٧ ق.م جنوب ايطاليا وكان آنذاك فى حوالى الأربعين من عمره[٣١]. وتعرف هناك على التعاليم الفيثاغورية من الفيلسوف الفيثاغورى ارخيتاس Archytas[٣٢]، وكان ارخيتاس من القادة السياسين البارزين فكان قائدا موفقا وقويا حكم مدينة تارنتا Tarentum سبع مرات رغم أن القانون التارنتى كان يحظر على المواطنين أن يتقلدوا هذا الشرف أكثر من مرة واحدة. ولا شك أن زيارة أفلاطون لتارنتا فى جنوب ايطاليا قد أفادته كثيرا حيث اتفقت مقابلته لهذا الحاكم الفيلسوف مع تمنياته الحقة فى تلك المرحلة[٣٣]، التى ربما كان قد بدأ يفكر فيها فيما طرحه من أفكار سياسية مثالية حول "الحاكم الفيلسوف" فى محاورة "الجمهورية".

ومن تارنتا اتجه أفلاطون إلى صقلية Sicily وذلك بهدف مشاهدة بركان آتنا. وقد تلقى دعوة من ديونيسوس Dionysius طاغية سيراقوصه Syracuse لزيارة سيراقوصة.

وقد لبى أفلاطون الدعوة وأصبح هناك صديقا لديون Dion ابن أخت ديونيسوس وصهره[٣٤]، الذى كان لا يزال فى العشرين من عمره. وقد أصاب أفلاطون الاشمئزاز من مظاهر الاسراف فى الحياة هناك وضاق بما كانت تقوده إليه هذه الحياة الفخمة[٣٥].

وربما بدأ أفلاطون يناقش كلا من ديونيسوس وديون فى ذلك؛ لأن بقية القصة تقول أن صراحة أفلاطون وحريته فى الكلام قد ضايقت الطاغية فسلمه إلى سفير اسبرطى، وقد باعه هذا السفير وكان يدعى بولِيس Polis بيع الرقيق فى أجينيا Aigina. وبالطبع فقد تعرضت حياته آنذاك لخطر جسيم لولا أن أنقذه أحد القورينائيين ويدعى انيكريس Annikeris. وإن كان بيرنت يشكك فى هذه القصة ويرى أنه لأمر غريب أنها لم ترد فى الخطاب السابع لأفلاطون[٣٦]، وكذلك فعل كوبلستون فى تأريخه[٣٧].

على كل حال فإن زيارة أفلاطون لسيراقوصه نفسها ثابتة فى الخطاب السابع لأفلاطون الذى كان موجها أصلا إلى أقرباء وأصدقاء ديون تلميذ أفلاطون وصديقه هناك[٣٨]. وقد كانت هذه الزيارة لسيراقوصة بالإضافة إلى الزيارة التى قام بها من قبل إلى تارنتا شديدتا التأثير على فكر أفلاطون، حيث ساعدتاه على بلورة الأفكار التى دارت فى ذهنه منذ ما شاهده فى صباه من أحوال أثينا والتقلبات والاضطرابات السياسية فيها، تلك الأفكار التى جاء تعبيره عنها بوضوح فى "الجمهورية" حينما قال أنه "لن يسود السلام فى المدن إلا إذا أمسك الفلاسفة بزمام السلطة، أو أن يتحول من بيدهم السلطة إلى الفلسفة الحقيقية"[٣٩].

لقد بدأت الصورة تكتمل أمام أفلاطون بعد تلك الزيارات والرحلات التى قام بها سواء لبلاد الشرق أو لبلاد اليونان، وتلك المقارنات التى ربما دارت فى ذهنه بين الاستقرار الذى كان يتمتع به مواطنو بلاد الشرق، وبين الاضطرابات السياسية التى كانت تعيشها بلاد اليونان .

لقد أدرك أن المشاركة السياسية فى ظل هذه الأوضاع المضطربة التى تعانى منها أثينا وبلاد اليونان أصبحت أمراً صعباً. ومن ثم فقد أدرك أن رسالته الحقيقية هى تربية الشباب الأثينى واليونانى تربية سياسية جوهرها التعرف نظريا على "مثال الحكم" ومثال "الدولة" لعل هذه التربية السياسية تكون هى حافزهم إلى التغيير المنشود على صعيد الواقع السياسى.

وليس أدل على صحة ذلك من أن أفلاطون قد بدأ فور عودته إلى أثينا بعد تلك الزيارات والرحلات الخارجية، بدأ فى تأسيس مدرسته الشهيرة "الأكاديمية" لتكون مركز الاشعاع الرئيسى فى أثينا، ولتكون قبلة يقصدها كل من أراد أن يتربى هذه التربية الفلسفية - السياسية راقية المستوى.

ثالثا: المرحلة الثالثة: مرحلة الأستاذية وتأسيس الأكاديمية:

لقد عاد أفلاطون إلى أثينا حوالى عام ٣٨٧ ق.م [٤٠]. أو ٣٨٦ ق.م [٤١]، ولم يغادرها بعد ذلك إلا ليقوم بزيارتين أخريتين لسيراقوصه، الأولى بين عامى ٣٦٧ – ٣٦٦ ق.م [٤٢]. ولم تستمر هذه الزيارات طويلا حيث واجه أفلاطون صعوبات شديدة فيهما. ويبدو من ذلك أنه قد غلّب على أفلاطون فى هذه المرحلة الرغبة فى الاستقرار فى مدينته أثينا ليواصل أداء رسالته التعليمية التى نذر نفسه لها، حيث اشترى حديقة بضاحية من ضواحى المدينة وبنى عليها منزلا وأسس فيها مدرسته الفلسفية التى سميت باسم المكان الذى كان ينسب إلى البطل أكاديموس، فعرفت المدرسة باسم "الأكاديمية" [٤٣].

وبسبب هذا الحدث الطارئ أعنى بفضل استخدام أفلاطون لأرض أكاديموس وبناء مدرسته عليها، أدخلت كلمة الأكاديمية إلى كل لغات العالم تقريبا، وأصبحت ذات دلالة واضحة على سمو التعاليم ورفعة مكانة العلم والمتعلمين الذين يدرسون بها.

لقد أسس أفلاطون المدرسة فيما يبدو متأثرا بمدرسة اقليدس فى ميجارا، وبالمجمع الأخوى الفيثاغورى الذى زاره فى جنوب ايطاليا[٤٤]، ولم يكن تأسيس مدرسة للتعليم على هذا النحو أمرا جديدا بالطبع؛ فلقد وجدت العديد من المدارس قبلها بقرون عديدة ليس فى بلاد اليونان وحدها كما تعرفنا على كثير منها فيما سبق، بل أيضا فى بلاد الشرق خاصة فى مصر وبابل [٤٥].

ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: ماذا عن هذه المدرسة "الأكاديمية" وما هى طبيعة الدراسة فيها، وبماذا تميزت عن غيرها من المدارس سواء السابقة عليها أو المعاصرة لها؟!

بوسعنا أن نتصور - مع سارتون - أن مبنى الأكاديمية كان فى عهد أفلاطون مؤسسها عبارة عن عدة مبانى تشتمل على معبد أو متحف لربات الشعر أو الوحى الفنى، وربما وجدت به قاعات مخصصة للمعلمين والتلاميذ، وردهات للاجتماعات والقاء المحاضرات، وقاعات لتناول الطعام. ومن الممكن كذلك أن نتصور فى ضوء ما

النظرية فى محاورة "ثياتيتوس" حيث أن انتقاداته للتعريفات الشائعة للعلم مهدت الطريق أمامه لاعادة فرض "المثل" مرة أخرى باعتبارها مناط العلم الحقيقى عنده. أما رده على الانتقادات التى وجهها لنظرية المثل فى بارمنيدس فقد بدأ الرد عليها من المحاورة التالية محاورة "السوفسطائى". لقد أصبح من المسلم به عند الكثيرين أن أفلاطون قد كتب هذه المحاورات الثلاث بنفس الترتيب ويؤكد ذلك بعض الاشارات الواردة فى هذه المحاورات الثلاث، فضلا عن الارتباط بين موضوعاتها وتدرج معالجة مشكلة "المثل".

(٢٣) السوفسطائى Sophistes : وفيها يناقش قضية "الوجود" ويرد الاعتبار لنظريته عن المثل ويضع الحلول للتساؤلات التى أثيرت حولها فى محاورة بارمنيدس.

(٢٤) السياسي Polticus : وفيها يعود أفلاطون لمناقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسى المتخصص العارف بفن الحكم.

(٢٥) فيليبوس Philepus : وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية مناقشة نظرية مجردة يربط فيها بين "مثال الخير" وادراكه وبين السعادة.

(٢٦) طيماوس Timaeus: وهى المحاورة الأساسية التى يعرض فيها أفلاطون فلسفته الطبيعية، ويعرض فيها لنظرياته فى تفسير العالم الطبيعى ودور الإله الصانع فى ذلك.

(٢٧) كريتياس Critias : وهى محاورة غير مكتملة، ويعرض فيها صورة اجمالية لأسطورة اطلنتيد Atlantis.

(٢٨) القوانين Laws : وفيها يعود أفلاطون مرة أخرى إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية، ويضع فيها ملامح لدولة تالية فى الأفضلية لدولة المدينة المثالية التى كان قد رسم ملامحها فى محاورة "الجمهورية".

(هـ) الرسائل:

وبالاضافة إلى تلك القائمة السابقة من المحاورات، ينسب إلى أفلاطون مجموعة من الرسائل بلغت ثلاث عشرة رسالة. وقد شكك النقاد فى صحة نسبة معظمها إلى أفلاطون لدرجة أنهم اعتبروها مجرد مقتطفات تمرينية لخطباء أثينيين. ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت صحة نسبة بعض تلك الرسائل إليه وخاصة "الرسالة السابعة" وهى رسالة طويلة وجهها إلى تلميذه وصديقه ديون وتتضمن وصفا لكثير من الأحداث والتفاصيل من حياة أفلاطون وخاصة فيما يتعلق بعلاقته بديونيسيوس حاكم سيراقوصه(١٩).

ويرجح كوبلستون أن تلك الرسالة بالاضافة إلى "الرسالة الثامنة" قد كتبتا بعد وفاة ديون نفسه فى عام ٣٥٣ ق. م[٢٠].

ثالثاً: مشكلات العرض المنهجى لمذهب أفلاطون:

- إن تلك الطريقة الحوارية التى انتهجها أفلاطون فى الكتابة الفلسفية رغم ميزاتها العديدة، قد تسببت فى الكثير من الصعوبات التى تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون حينما يحاول عرضها عرضا منهجيا منظما!

- ولعل السبب الرئيسى فى هذه الصعوبات هو أن أفلاطون نفسه لم يعرض فلسفته بطريقة منطقية منظمة مثلما فعل تلميذه أرسطو، بل قدمها كيفما اتفق عبر محاوراته المختلفة وفى رسائله وفى دروسه الشفهية، ولم يشغل نفسه بترتيب ما لتلك المحاورات حتى يمكن الاستناد عليه فى فهم تطور فلسفته.

- وفى اعتقادنا أن تلك الصعوبة وغيرها ترجع إلى أن أفلاطون قد غلبت عليه هواية الفلسفة وليس احترافها! ويبدو ذلك واضحا من كثرة تطويره لآرائه وتعديله لبعضها دون الاهتمام فى كثير من الأحيان بمدى الإحكام المنطقى بين جوانب مذهبه:

إن أفلاطون رغم أنه هو الذى ألهب حماسة أرسطو المنطقية وألهمه الكثير من تلك المبادئ المنطقية التى ساعدته فى تأسيس المنطق كعلم دقيق، أقول رغم ذلك عقله يرفض التقولب داخل أطر منطقية ثابته!

إن من ينظر إلى تعريف أفلاطون للفيلسوف ورسالته يدرك مدى حرصه كفيلسوف على التحرر من أى قيود تقيده حتى ولو أدى ذلك إلى أن يتناقض أحيانا مع نفسه!

فالفيلسوف كما عرفه فى "فيدون" وفى "ثياتيتوس" هو من يستطيع تطهير نفسه من دنس الجسم وشهواته، وهو من لا يخشى الموت، وهو القادر فى حياته على أن يفصل نفسه عن جسده أى القادر على أن يعيش "الموت" سعيدا بذلك إلى أقصى حد!

أما الفيلسوف كما صوره فى "الجمهورية" فهو ذلك الحاكم الأمثل، وهو أصلح الناس لحكم المدينة الفاضلة وهو القادر على الاهتمام بشئون الناس الاجتماعية والاقتصادية .. الخ.

وتتأرجح رؤية أفلاطون لمهمة الفيلسوف فى مختلف محاوراته بين هاتين الصورتين المتناقضتين ولو ظاهريا !! فإلى أى صورة يميل أفلاطون؟!

نعرفه عن جو أثينا أن كثيرا من الدروس كان يلقى فى الحديقة أو فى رواق يتيسر فيه اتقاء حرارة الشمس مع الاستمتاع بالهواء الطلق [٤٦].

أما عن الطلاب فقد اجتذبت الأكاديمية أعداداً كبيرة من الطلاب من مختلف أنحاء بلاد اليونان. ومما يلاحظه بيرنت بحق فى هذا الصدد، أن الأكاديمية كانت مما يميز بالفعل القرن الرابع قبل الميلاد عن القرن الخامس السابق عليه، نظراً لأن أثينا بحلول القرن الرابع قد أصبحت أثينا من خلال أكاديمية أفلاطون ومدرسة ايزوقراط (وكانت متخصصة فى الخطابة) مدرسة اليونان. "لقد كان أبناء أثينا فى القرن الخامس يتلقون العلم على المُعلمين الأغراب الذين يزورنها من وقت لآخر، وأصبحت فى القرن الرابع بفضل الأكاديمية يأتيها طلاب العلم من كل حدب وصوب [٤٧].

فلقد كان أفلاطون يقبل الطلاب في مدرسته بدون قيد أو شرط وبدون أجر، وان كان الشرط الوحيد الذى افترضه أفلاطون فى طلابه الذين يتقدمون للالتحاق بالمدرسة هو أن يكونوا على درجة كافية من المعرفة بالعلوم الرياضية؛ وقد روى أحد النحاة البيزنطيين أن أفلاطون كتب على باب الأكاديمية "لا يدخل هذه الدار جاهل بالهندسة" [٤٨].

وربما يساعدنا ذلك على ادراك طبيعة النظام التعليمى والمنهج الذى اتبعه [illegible]ين فى المدرسة؛ فقد كانت فيما يبدو أشبه بجامعات اليوم وان كانت تقبل [illegible] من مختلف الأعمار. وربما كان الفرق بينها وبين جامعات اليوم أنها لم تكن [illegible]طى شهادات أو درجات علمية تعطى للطلاب الحق فى أن يلتحقوا بوظيفة معينة! إذ لم يكن هؤلاء الطلاب يجتازون امتحانات أواختبارات معينة، كما لم يكونوا يتلقون العلم لأى هدف آخر سوى التعلم؛ فقد كانوا على حد تعبير سارتون يتصفون بالنزاهة التى يمكن أن تتوافر للعلماء وكان مثلهم الأعلى هو ذلك القول الفيثاغورى القديم "أن التماس المعرفة هو أعظم ألوان التطهير" [٤٩].

لقد قصد أفلاطون من تأسيسه للأكاديمية أن يربى جيلا من أبناء اليونان على [illegible] العلم للعلم، وحب الخير للخير، وأن يربى فى هؤلاء حب الفلسفة والتحلى [illegible]فضائل العليا.

ولذلك فقد ركز فيما يبدو على تعليمهم أصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة. أما المنهج الذى اتبعه فى التعليم، فقد كان منهج الحوار السقراطى؛ لأنه فيما يرى المؤرخون كان منهجا شائع الاستعمال فى ذلك الوقت وخاصة فى بدء عهد الأكاديمية؛ [illegible] أسلوب المحاضرات كان فى ذلك الوقت أقل شيوعا من أسلوب المناقشة والحوار

الذى كان شائعا بين الأثينيين. لقد كان كل شئ - فيما يقول سارتون - يجرى فى الأكاديمية بطريقة عفوية ومن غير تكلف، وعلى النحو الذى تهدى إليه الخبرة والتجربة. لقد كان موطن الإغراء والجاذبية فى شخصية أفلاطون نفسه، إذ أقبل عليه الطلاب من أقاصى الأطراف وأدانيها كما كانوا يقبلون من قبله على سقراط وعلى غيره من المعلمين الذين ذاع صيتهم بين الناس، ولكن تلاميذ أفلاطون وفدوا ولأول مرة إلى مكان محدد.

وبوسعنا أن نتصور أن هذا المنهج السقراطي القائم على الحوار الذى يستهدف الوصول إلى الحقيقة كان هو بالفعل المنهج الذى اتبعه أفلاطون مع تلاميذه فى الأكاديمية، ليس لأنه كان فقط المنهج الشائع آنذاك كما قال سارتون، ولكن لأن أفلاطون كان مقتنعا بأهمية الحوار العقلى الذى يستهدف ابراز دور التلميذ فى اكتشاف الحقيقة بنفسه! ويمكننا أن نستنتج مدى اقتناع أفلاطون الشخصي بهذا المنهج الحوارى فى التعليم من أنه قد اختاره كأسلوب للكتابة الفلسفية أيضاً؛ فقد كتب كما علّم مستخدما أسلوب الحوار.

ويجدر بنا هنا أن نلاحظ مدى عظمة هذا المنهج الأفلاطونى فى التعليم والكتابة؛ فهو المنهج الذى لا يزال علماء التربية وخبراء التعليم يسعون إلى تطبيقه فى أكثر طرق التدريس حداثة فى أواخر القرن العشرين. فهو المنهج الأمثل لتنمية القدرات الابداعية لدى المتعلمين، وهو المنهج الذى يمكن بمقتضاه اكتشاف الموهوبين والنابغين القادرين على الابداع المستقل.

وعلى أية حال، فقد قضى أفلاطون بقية عمره فى أكاديميته أستاذا يقود تلاميذه إلى اكتشاف الحقيقة بأنفسهم ودون أن يفرضها عليهم. ولا شك أن ذلك هو ما مكنه من اكتشاف نبوغ الكثيرين من تلاميذه الأفذاذ كأرسطو واسبوسيبوس وكسينوقراط وغيرهم.

وقد مات أفلاطون كما يجمع المؤرخون (٥١) فى أثينا حوالى عام ٣٤٨ أو ٣٤٧ ق.م، تاركا وراءه أكاديميته، تلك المدرسة الفلسفية التى ظلت تخرج التلاميذ وتصنع رجالات المجتمع اليونانى حتى أغلقت المدارس الفلسفية جميعا بأمر من الامبراطور جستنيان وهى تكاد تحتفل بعيدها السادس عشر بعد التسعمائة.

لقد مات أفلاطون إذن واستمرت أكاديميته تفعل فعلها وتؤثر فى بلاد اليونان لأكثر من تسع قرون، فضلا عن امتداد تأثيرها وتأثير فلسفة مؤسسها وأتباعه فى تاريخ الفكر الإنسانى حتى اليوم.

الفصل الثاني

مؤلفات أفلاطون
ومشكلات العرض المنهجي لفلسفته

أولاً: طريقة أفلاطون في الكتابة الفلسفية:

لقد ترك لنا أفلاطون ولأول مرة في تاريخ الفلسفة مجموعة كبيرة من المؤلفات. وقد وصلتنا هذه المؤلفات جميعا وهذا أمر يُحسد عليه أفلاطون من كل الفلاسفة القدامى بما فيهم تلميذه أرسطو. إن من المشكلات التي يدور حولها البحث في كتابات أفلاطون مشكلة: أي المحاورات التي وصلتنا صحيحة النسبة إليه وأيها محاورات منحولة ولم يكن هو صاحبها؟!

وتدور معظم تساؤلات المؤرخين الباحثين في مؤلفات أفلاطون منذ بدايات القرن الماضي على وجه الخصوص حول أسئلة ثلاث هي؛ (١) لماذا اتبع أفلاطون طريقة المحاورة في كتاباته الفلسفية؟،(٢) وكيف يمكن تصنيف هذه المحاورات وترتيبها بحيث نتمكن من معرفة كيف تطور فكره من ناحية، ونتمكن من تمييز ما كتبه من محاورات تخليدا لذكرى أستاذه سقراط عما كتبه ليعبر عن فلسفته هو من ناحية أخرى؟! (٣) فضلا عن التساؤل السابق الإشارة إليه وهو كيف نتعرف على ما كتبه هو وصحيح النسبة إليه، وما كتبه غيره ونسب خطأ إليه؟!

(أ) أسباب اختيار أفلاطون أسلوب المحاورة:

أما بالنسبة للسؤال الأول الخاص بالأسباب التي دعت أفلاطون إلى اتباع طريقة الحوار في الكتابة الفلسفية، فبوسعنا أن نؤكد بداية رغم ادعاءات بعض المؤرخين الذين يرون أنه قلد كتابات سابقة جرت على هذا النحو(1)، بوسعنا أن نؤكد أنه قد ابتدع هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية لأول مرة، ويرجع ذلك لأسباب عديدة منها:

(١) أنه أراد في البداية أن يخلد ذكرى أستاذه سقراط بطريقة حية، فبدأ بتصويره وهو يقوم بمهمته التي اختارها لنفسه وهي مناقشة المدعين للعلم والمعرفة، وقد

اتباع أسلوب الحوار - على حد تعبير تيلور Taylor - هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن تلك الحركة السقراطية التى كانت تعتمد على المحادثة في بحثها عن المعرفة [٢].

(٢) أن هذه الطريقة فى الكتابة الحوارية التى تصور الأشخاص الحقيقيين يتجادلون فى موضوع ما وكل منهم يعرض لرأيه الخاص ويدافع عنه قد أعجبت أفلاطون فى مرحلة لاحقة واقتنع بأنها هى الطريقة المثلى للكتابة فى الفلسفة، حيث أنها تتسق مع رأيه القائل بأن الفلسفة ما هى إلا الحوار الدائم الذى يستهدف الوصول إلى الحقيقة. ومن ثم فقد أراد أن يرسخ مفهومه للفلسفة من خلال هذه الطريقة الحوارية فى الكتابة.

(٣) أن أفلاطون قد وجد فى هذه الطريقة فى الكتابة، الطريقة الوحيدة التى قد تدفع أذهان تلاميذه إلى التفكير العميق فيما يقرأون، كما كانت تدفعهم نفس الطريقة التى استخدمها فى تدريسه بالأكاديمية إلى التفكير العميق فيما يسمعون.

وإذا وجد التلميذ أن هذه هى طريقة الأستاذ سواء فى التدريس أو فى الكتابة، فإنه بلا شك سيصبح مضطرا إلى التحاور مع ما يقرأ ومع ما يسمع. وهذا هو الطريق الأمثل لكى يتمكن من الوصول إلى الحقيقة بنفسه ومن وجهة نظره التى ربما قد تختلف عن كل ما قرأ.

ويتفق معنا باركر فى هذا الرأى حينما يقول: "أن شأن أفلاطون كشأن أى معلم أصيل كان يبغى من وراء تعاليمه أن يدفع الناس إلى التفكير، وهو ككاتب كان يشعر بأن أجدى الطرق لإيقاظ الفكر فى قرائه هو أن يجعلهم يتابعون العملية العقلية للمؤلف نفسه. فأى موضوع يمكن أن يناقش فى عقل الفرد بالطريقة نفسها التى يطرح بها على بساط البحث بين حلقة من المتكلمين، هذا يبدى رأيا وذاك يخطئه حتى يصل الجميع إلى الحصيلة الباقية من الحقيقة. والشئ نفسه يحدث فى عقل الإنسان حيث تلتهم فكرة نيرة فكرة أخرى فلا يبقى فى الحلبة إلا الحقيقة رافعة راية النصر" [٣].

والجدير بالذكر أن د. فؤاد زكريا يختلف مع هذا الرأى القائل بأن هذه الطريقة الحوارية تؤدى إلى التفاعل بين ما كتبه المؤلف وبين القارئ حيث يقول "أن هذه الحركة الديالكتيكية التى تحدث فى ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ، بل إنها تكون على الأرجح عائقا يقف فى وجه الديالكتيك الأهم الذى يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ" [٤].

والحقيقة أن هذا الاعتراض مردود عليه، فليس كل قارئ يستطيع مواجهة أفكار المؤلف والدخول فى حوار عقب قراءة كتابه إذا كانت طريقة كتابته هى الطريقة التقليدية وذلك ببساطة لأنه لم يتدرب على كيفية الحوار العقلى أثناء قراءته للكتاب نفسه. أما ميزة المحاورات الأفلاطونية فهى تمكن القارئ من التدرب على ممارسة الحوار العقلى وتعلمه كيفية إدارته وكيفية تقديم الحجج على الآراء المتباينة. ومن ثم يكون القارئ أى قارئ قادرا على ممارسة الحوار لا مع المؤلف فقط، بل مع كل الشخصيات صاحبة الآراء داخل هذا الحوار.

إن طريقة الحوار التى كتب بها أفلاطون فى اعتقادى هى الطريقة الوحيدة التى قد يتعلم منها القارئ العادى كيفية التفكير العقلى فى مشكلة من المشكلات، أى يتعلم كيفية بلورة المشكلة عبر تساؤلات محددة، وكيفية الوصول إلى رأى أو آراء متعددة لحل هذه المشكلة. إنه يتعلم ببساطة: كيفية التفلسف! وهذا بالضبط ما كان يهدف إليه أفلاطون حينما استقر رأيه على اتباع منهج الحوار فى الكتابات الفلسفية.

(ب) مشكلات تصنيف المحاورات الأفلاطونية وترتيبها:

أما بخصوص السؤال عن كيفية تصنيف المحاورات الأفلاطونية، فهو يضعنا أمام المشكلة الكبرى التى واجهها الباحثون فى فلسفة أفلاطون لأنها ترتبط أيضا بالسؤال عن كيفية الفصل بين آراء سقراط وآراء أفلاطون فى هذه المحاورات جميعا؟!

وقد تتابعت الأبحاث والدراسات حول هذا الموضوع، واستخدم الباحثون مناهج عديدة للوصول إلى حل لتلك المشكلة؛ فمنهم من اعتمد على الاستفادة من الاشارات التاريخية التى وردت فى تلك المحاورات ليرتبها من خلالها، لكنهم وجدوا أن هذه الإشارات غير كافية وغير دقيقة حيث أن أفلاطون فيها يجمع بين شخصيات يستحيل أن تكون قد تلاقت لبُعد الفترة الزمنية بينها.

ومن هؤلاء الباحثين من اعتمد على المنهج الأسلوبى مستندا على الخصائص اللفظية والأسلوبية فى محاورة "القوانين" باعتبارها آخر محاورات أفلاطون، فتم احصاء أهم خصائصها الأسلوبية واللفظية حتى يمكن ترتيب المحاورات الأخرى بحسب مدى توافر هذه الخصائص فيها؛ فكلما كانت نسبة هذه الخصائص الأسلوبية

المتوافرة فى "القوانين" كبيرة فى محاورة ما كانت أقرب إلى "القوانين"، وكلما كانت نسبة هذه الخصائص أقل كلما كانت أبعد عن "القوانين" وأقرب إلى المحاورات السقراطية الأولى التى كتبها أفلاطون فى شبابه. ولكن هذا المنهج أيضا واجه صعوبات عديدة منها أن الخصائص اللفظية والأسلوبية المتوافرة فى أى محاورة قد ترجع لا إلى المرحلة العُمرية التى كتبت فيها، بل إلى طبيعة الموضوع الذى تعالجه؛ فمن البديهى أن المحاورة التى يكون موضوعها "الحب" يتوافر فيها من الخصائص اللفظية والأسلوبية ما لا يتوافر فى محاورة تعالج موضوعاً علميا جافا[٥].

وعلى أى حال فقد انتهى الباحثون فى هذه المسألة إلى ترتيب تقريبى للمحاورات الأفلاطونية تكاد تتسق مع ما قلناه فيما سبق عن مراحل تطور حياة أفلاطون الفكرية؛ فميز بعضهم بين ثلاث مجموعات من هذه المحاورات؛ المحاورات المبكرة، والمحاورات المتوسطة، والمحاورات المتأخرة[٦].

وبعضهم وعلى نفس الأساس أيضا يميز بين أربعة مجموعات للمحاورات؛ (١) المحاورات السقراطية (٢) محاورات مرحلة التنقل (٣) محاورات مرحلة النضج (٤) محاورات مرحلة الشيخوخة[٧].

أما برييه فيقسمها إلى ست مجموعات بحسب الترتيب الزمنى؛ (١) المحاورات السقراطية أى التى كتبت فى الفترة التى سبقت أو أعقبت مباشرة وفاة سقراط ويضع فى اطارها بعض ما اصطلح على تسميته بالمحاورات السقراطية. (٢) محاورة سابقة لانشاء الأكاديمية وهى محاورة جورجياس (٣)محاورات منهجية تالية مباشرة لإنشاء الأكاديمية ويضع فيها مينون ومنيكسينوس واوثيديموس والجمهورية (٢ - ١٠). (٤) محاورات ترسم صورة مثالية لسقراط وهى فيدون والمأدبة وفايدروس. (٥) محاورات تدعو إلى تصور جديد للعلم والجدل وهى اقراطيلوس وثياتيتوس وبارمنيدس والسوفسطائى والسياسى. (٦) المحاورتان الأخيرتان وهما طيماوس واكريتياس، والقوانين وابينوميس[٨].

والحقيقة أن هذا الترتيب الذى اقترحه برييه لا يقوم فقط على الترتيب الزمنى المقترح لها، وإنما يضع فى الاعتبار أيضا عاملين آخرين هما موضوع كل واحدة من هذه المحاورات، ودلالة هذا الموضوع على تطور فكر أفلاطون.

ونحن وان كنا مع القائلين بامكان وضع ترتيب للمحاورات الأفلاطونية بحسب مراحل حياة أفلاطون كما قسمناها فى ما سبق إلى ثلاث مراحل، إلا أننا لا نرى أى تعارض بين ذلك وبين امكان أن نصنف هذه المحاورات إلى أربع مجموعات على اعتبار أنه يمكن التمييز فعلا فى المحاورات التى كتبها فى المرحلة الأخيرة من حياته بين المحاورات التى كتبها فى بداية هذه المرحلة وهى مجموعة لها خصائصها وموضوعاتها المتميزة، وبين المحاورات التى كتبها فى نهاية هذه المرحلة أى فى ختام حياته. وهذا يعنى أنه يمكن أن نوفق بين مراحل حياة أفلاطون الثلاثة وبين تقسيم محاوراته إلى أربع مجموعات حيث نميز فى محاورات المرحلة الأخيرة من حياته بين محاورات النضج ومحاورات الشيخوخة.

وعلى ذلك فنحن نميل إلى التصنيف الذى أقره زيللر Zeller منذ الربع الأخير من القرن الماضى وطوره كوبلستون Copleston قبيل منتصف هذا القرن مستفيدا من أبحاث تيلور Taylor.

وبناء على ذلك يمكننا فيما يلى أن نقدم قائمة المحاورات الأفلاطونية صحيحة النسبة إلى أفلاطون مقسمة إلى أربع مجموعات تتسق مع المراحل الثلاثة التى تطورت خلالها حياة أفلاطون الفكرية.

ثانيا: القائمة المقترحة للمحاورات الأفلاطونية:

(أ) المجموعة الأولى: محاورات المرحلة السقراطية:

وتشتمل على تلك المحاورات التى خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته أو مناقشاته الصاخبة مع المُدّعين التى تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل. والمعروف أن هذه المحاورات تميزت جميعا بنهاياتها السلبية وهذا يتسق بالطبع مع ما عرفناه عن شخصية سقراط وعن اصراره ألا يلد شيئا من الحكمة ومع تأكيده المستمر على أنه "لا يعرف شيئا".

ويرى بيرنت أن هذه المحاورات جميعا قد كتبت قبل بلوغ أفلاطون سن الأربعين وقبل تأسيسه للأكاديمية(٩). أما كوبلستون فيرى أن محاورتى "الدفاع" و"أقريطون" من هذه المجموعة قد كتبتا فى تاريخ مبكر، بينما كتبت بقية المحاورات قبل زيارة أفلاطون الأولى إلى سيراقوصه فى صقلية، تلك الزيارة التى عاد منها أفلاطون حوالى عام ٣٨٨ ـ ٣٨٧ ق. م(١٠).

وعلى أى حال، فإنه يكاد يتفق المؤرخون أن هذه المحاورات التى كتبت فى تلك المرحلة هى:

(١) محاورة الدفاع Apology : وهى تروى قصة دفاع سقراط عن نفسه أمام المحكمة الأثينية.

(٢) أقريطون Crito: وفيها نجد سقراط مثالا للمواطن الأثينى الصالح الذى على الرغم من احساسه العميق بالظلم الذى وقع عليه أثناء المحاكمة وبعد الحكم بالاعدام، يرفض الهرب من السجن حسب اقتراح صديقة أقريطون وبعض تلاميذه الآخرين. وهذا الرفض يؤكد مدى صلابة سقراط فى مواجهة الشدائد ومدى تمسكه بالمبدأ الذى حرص عليه طوال حياته، مبدأ احترام القانون وتنفيذ أحكامه مهما كنت النتائج.

(٣) أوطيفرون Euthyphron : وموضوعها هو تعريف التقوى، وهى تنتهى ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.

(٤) لاخيس Laches: وموضوعها تعريف الشجاعة وتنتهى أيضا بدون نتيجة محددة.

(٥) ايون Ion: وهى ضد الشعر وتتضمن نقدا للشعراء القدامى وخاصة هوميروس.

(٦) بروتاجوراس Protagoras : وموضوعها البحث عن معنى الفضيلة وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هى المعرفة وهى معرفة أو علم لا يعلم.

(٧) خارميدس Charmides : وموضوعها البحث عن معنى الاعتدال أوالعفة وتنتهى أيضا بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.

(٨) ليزيس Lysis : وموضوعها البحث عن معنى الصداقة وتنتهى أيضا بدون تحديد للصداقة.

(٩) الجمهورية Republic (الكتاب الأول) : وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل:

وهى المحاورات التى بدأ أفلاطون فيها يكتشف - على حد تعبير كوبلستون - طريقة لعرض آرائه الخاصة[١١]، وان كان زيللر يعتبر أن بعض هذه المحاورات من المحاورات السقراطية [١٢]. والحقيقة أنه رغم أن بعضها يمكن اعتباره فعلا من المحاورات السقراطية لأن الروح السقراطية واضحة جدا فيها فضلا عن أن معظمها ينتهى أيضا نهايات سلبية، إلا أن بعض هذه المحاورات أيضا وخاصة محاورات

"؛بنـ ;" و"اقراطيلوس" و"منكسينوس" يبدو فيها بالفعل بداية تلمس أفلاطون لطريقته الفلسفية الخاصة سواء فى عرض الأفكار بطريقة جديدة، أوفى طرح قضايا جديدة لم تكن من بين اهتمامات سقراط المؤكدة، ويتضح ذلك مثلا فى محاورة اقراطيلوس التى تحدث فيها عن أصل اللغة وفلسفتها، وفى محاورة منكسينوس التى عرض فيها تقريبا لبرامج التدريس فى مدرسته الفلسفية الخاصة والغاية التى أسست من أجلها.

وعلى أى حال فقد كتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون الأكاديمية[١٣] أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل. وقد صنف كويلستون محاورات هذه المجموعة ورتبها على النحو التالى [١٤].

(١٠) محاورة جورجياس Gorgias : وهى تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر قيم العدالة والحق فيهما.

(١١) مينون Meno : وموضوعها تعلم الفضيلة من وجهة نظر مثالية.

(١٢) أوثيدموس Euthydemus: وهى ضد المغالطات المنطقية لمتأخرى السوفسطائيين.

(١٣) هبياس الأولى Hippias I : وهى عن الجمال.

(١٤) هبياس الثانية Hippias II : ويدور موضوعها حول الإجابة على التساؤل التالى: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارا أم مجبراً؟!

(١٥) اقراطيلوس Cratylus : وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة فى أصل وفلسفة اللغة.

(١٦) منكسينوس Menexenus : ويطرح فيها أفلاطون تقريبا برنامج الأكاديمية والغاية التى أنشئت من أجلها. ولذلك فالبعض يرى أنها كتبت بعد تأسيس الأكاديمية [١٥]. وان كان كويلستون مثل زيللر يضعها ضمن محاورات مرحلة التنقل[١٦].

(جـ) المجموعة الثالثة : محاورات مرحلة النضج:

وهى المحاورات التى نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وان كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد ذكرى سقراط. مثل ما نجده فى محاورة "فيدون" التى يروى فيها أفلاطون أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط. إلا أن ذلك لا يعنى أن "فيدون" محاورة سقراطية لأن أفلاطون يطرح فيها

أساساً نظريته حول طبيعة النفس وخلودها ويقدم البراهين العقلية على ذلك. وبعض هذه البراهين يفترض نظرية المُثل، والمعروف أنها نظرية أفلاطونية خالصة. /

وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:

(١٧) محاورة المأدبة **Symposium** : وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبيان مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم يميز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.

(١٨) فيدون **Phaedo** : وموضوعها المُثل وخلود النفس وان كان يرد فيها كما قلنا فيما سبق وصفا لأحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

(١٩) الجمهورية **Republic** (من ك ٢ . حتى ك ١٠): وموضوعها الأساسى هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثنائية الميتافيزيقية أى التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

(٢٠) فايدروس **Phaedrus** : وتناقش هذه المحاورة طبيعة الجمال والحب وكيف يمكن التعبير عن حقيقتهما عن طريق الخطابة الفلسفية. ويناقش فيها أفلاطون أيضا موضوع النفس وطبيعتها وأصلها كما يواصل مناقشة بعض الموضوعات والآراء التى وردت فى "الجمهورية". ويرجح كوبلستون أن هذه المحاورة قد كتبت فى الفترة ما بين زيارة أفلاطون الأولى لسيراقوصه، ورحلته الثانية إليها [١٧].

(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة:

وهى المحاورات التى كتبها أفلاطون فى آخر حياته ويتمثل فيها التطور الأخير لفلسفته.

(٢١) محاورة بارمنيدس **Parmenides** : وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التى يمكن أن توجه لنظرية المثل بالصورة التى طرحت عليها فى المحاورات السابقة. ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.

(٢٢) ثياتيتوس **Theatetus**: وفيها يعرض للتعريفات السائدة حتى عصره للعلم ويرفضها جميعا بعد مناقشتها. وتجدر الإشارة هنا إلى أننا عكسنا وضع المحاورتين السابقتين فى قائمة كوبلستون؛ فقد وضع ثياتيتوس قبل بارمنيدس [١٨]، بينما وضعهما زيللر فى ترتيبهما الأفلاطونى الصحيح؛ حيث أن أفلاطون عبر فى "بارمنيدس" عن انتقاداته على نظريته فى المثل. ويبدأ فى عرض موقفه النهائى من

إنه يؤمن بالصورتين معا؛ فالفيلسوف هو الساعى إلى الهرب من هذه الحياة المادية، الرافض لكل ما بها من شهوات حسية، وهو فى نفس الوقت الذى يمكنه المشاركة فى سياسة مدينته والقادر على اصلاح أحوالها بما يمتلكه مع معرفة نظرية بمعنى الحكم ومعنى العدالة وبما يتحلى به من فضائل مثالية تمثل القدوة المثلى لكل أبناء المدينة!

إن ما نريد لقارئنا العزيز أن يدركه هنا هو أن عرض أى جانب من جوانب فلسفة أفلاطون يقتضى من المؤرخ أن يعرض لمثل تلك الآراء فى تطورها ويحاول التوفيق بين ما يبدو فيها من تناقضات ظاهرية بأن يحاول الامساك دائما بجوهر الفلسفة الأفلاطونية وتجلياتها فى معالجة الموضوعات المختلفة دون أن يسلم نفسه لمجرد العرض السردى لما ورد فى محاورات أفلاطون المختلفة محاورة بعد أخرى !

وهناك بالطبع من يفضل من المؤرخين هذه الطريقة الأخيرة فى عرض فلسفة أفلاطون باعتبارها الأسهل، وباعتبارها هى الأكثر اقترابا من الروح الأفلاطونية الحيوية، وهى الأكثر اقترابا من النص الأفلاطونى بما يشتمل عليه من عرض للآراء المتعددة حول الموضوع الواحد، وسرد ما يجرى من مناقشات حول هذا الموضوع بين المتحاورين.

والحقيقة أن هذه المميزات لهذه الطريقة فى عرض فكر أفلاطون تتضاءل قيمتها وخاصة حينما نضع فى الاعتبار القارئ المبتدئ الذى قد يتصور خطأ أن هذا هو رأى أفلاطون النهائى حول هذا الموضوع أو ذاك من الموضوعات إذا ما ركزنا العرض من خلال محاورة ما من محاوراته، فضلا عن أنه من الصعب على هذا القارئ المبتدئ أن يفصل بين رأى أفلاطون عن آراء الآخرين، كما أن من الصعب عليه أن يقيم الأدلة المتباينة التى يطرحها المتحاورون لتأكيد صحة آرائهم!!

ولذلك فإننا نفضل بالنسبة لعرض مذهب أفلاطون الجمع بين هذه الطريقة التى تحاذى النص وتستند إليه دائما، وبين الطريقة التقليدية التى تعرض لآراء الفيلسوف مجردة بشكل منطقى منظم. وعلى ذلك فإننا سنعرض لموضوعات الفلسفة الأفلاطونية ولنظرياته المختلفة فى المعرفة أو فى الوجود أو فى الأخلاق أو فى السياسة مستندين إلى النص الأفلاطونى ودون أن نغفل التطور الذى لحق بهذه النظرية أو تلك عبر المحاورات المختلفة مستفيدين فى ذلك من ذلك الترتيب الذى انتهى إليه الباحثون للمحاورات الأفلاطونية.

ومع ذلك تبقى مشكلة هامة يواجهها الباحث فى فلسفة أفلاطون والمؤرخ لها تتلخص فى السؤال التالى: من أين يبدأ هذا العرض المنهجى المنظم لمذهبه الفلسفى بنظرياته وجوانبه المختلفة ؟! هل من نظريته عن الوجود نظرية المثل أم من نظريته فى المعرفة الإنسانية أم من رأيه حول معنى الفلسفة ودور الفيلسوف أم من نظريته عن العدالة بجانبيها الأخلاقى والسياسى؟!

والحقيقة أن ثمة خلافات بين المؤرخين لأفلاطون حول نقطة البدء التى ينبغى أن نبدأ منها هذا العرض المنهجى لفكره؛ فالذين يعتبرون أن نظرية المثل هى جوهر الفلسفة الأفلاطونية وأساسها يبدأون بالحديث عنها (٢١). أما الذين اعتبروا أن معرفة الهدف من الفلسفة عند أفلاطون هو الذى يوحد بين جوانب فلسفته، فقد بدأوا من عرض الهدف من الفلسفة عنده (٢٢). أما الذين رأوا أن جوهر الفلسفة الأفلاطونية وغايتها هو النظام السياسى الأمثل القائم على إدراك معنى العدالة فقد بدأوا عرضهم للمذهب الأفلاطونى من آرائه السياسية(٢٣).

إن هذا الاختلاف بين المؤرخين حول نقطة البدء فى عرض المذهب الأفلاطونى لا تعنى بالطبع وجود اختلافات جوهرية فى تفسير فلسفة أفلاطون بين هؤلاء المؤرخين، إذ أن الأمر لا يعدو أن يكون اختلافا فى وجهات النظر حول أساس الفلسفة الأفلاطونية والغاية منها. وربما يكون اختلافا حول الطريقة التى يرتضيها هذا المؤرخ أو ذاك لعرض جوانب هذا المذهب المتشعب.

وعلى أى حال فإن الاختلاف حول نقطة البداية لعرض المذهب الأفلاطونى سرعان ما يزول إذا ما واصلنا القراءة عند هذا المؤرخ أو ذاك، فمن يبدأ من نظريه الوجود سرعان ما ينتقل إلى عرض نظريته فى المعرفة ثم فى الاخلاق.. الخ، ومن يبدأ من نظريته فى المعرفة سرعان ما ينتقل بعد ذلك لعرض نظرياته الأخرى. وهكذا ...

وليسمح القارئ العزيز بأن نبدأ عرضنا لجوانب المذهب الأفلاطونى من نظرية أفلاطون فى المعرفة لأنها فى اعتقادنا المدخل الضرورى والمنطقى لفهم نظريته فى الوجود حتى وان اختلطا ببعضهما فى كتاباته. ثم بعد ذلك ننتقل لعرض نظرياته المختلفة بحسب التسلسل المنطقى الذى يجعل فهمها ميسورا وواضحا.



هوامش الباب السادس
الفصلان (الأول والثانى)

هوامش الباب السادس

* هوامش المقدمة والفصل الأول:

(١) صاحب هذا التعبير هو الأب الدكتور جورج شحاته قنواتي، وكان ذلك في مطلع مناقشته لرسالة الماجستير التي تقدمت بها بعنوان "الألوهية عند أفلاطون"، وكانت المناقشة في مطلع فبراير عام ١٩٨٠م.

(٢) أنظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية، ص ١١.

(٣) أنظر: أوجست دييس: أفلاطون، تعريب محمد اسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٠.

(٤) أنظر: د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٨.

(٥) أنظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني، المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٦ م، ص ٤٦٨.

وأيضا: Copleston F. : Op. cit., p. 151.

(٦) أنظر: Burnet : Op. cit., p. 168 - 169.

Zeller : Op. cit., p. 114 – 115.

Luce : Op. cit., p. 94.

وأيضا : Crombie I. M.: An Examination of Plato's Doctrines, I, London, Routledge & Kegan Paul, third impression 1969, p. I.

(٧) أنظر: أوجست دييس: نفس المرجع السابق، ص ٢٤ وما بعدها.

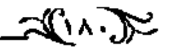
(٨) أنظر: Copleston : Op. cit., p. 152.

وأيضا: ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق ص ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٩) دييس: نفس المرجع السابق، ص ٢١.

(١٠) نفسه، ص ٢٢.

(١١) نفسه، ص ٢٥ - ٢٦ وما بعدهما.



وأنظر أيضا: بريبه، نفس المرجع السابق، ص ١٢٩.

وكذلك: Copleston : Op. cit., p. 151 – 152.

(١٢) دييس: نفس المرجع، ص ٣٣ - ٣٤.

وأنظر أيضا: Copleston: Op. cit. p. 152.

(١٣) دييس: نفس المرجع السابق، ص ٣٥ – ٣٦.

(١٤) نفسه، ص ٤٠.

(١٥) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٤٦٩.

(١٦) أنظر: عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٤٤.

وأيضا I. M. Crombie : Op. cit., p. 2 - 3.

وكذلك: دييس، نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٧) أنظر: أفلاطون: محاورة الدفاع، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود، ص ٦٦ – ٦٧.

وعزت قرني: نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٨) أنظر: دييس: نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

(١٩) نفسه، ص ص ٣٢ – ٤٦.

(٢٠) أنظر محاورة فيدون (59 b).

(٢١) أنظر: Crombie : Op. cit., p. 7.

(٢٢) أنظر: Copleston : Op. cit., p. 53.

(٢٣) أنظر: Crombie : Op. cit., p. 7.

(٢٤) اميل بريبه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢٥) أنظر: Plato: Laws (B. II 656), Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the western world", p. 654 – 655.

(26) Ibid., (819) , Eng. Trans., B.III, p. 728 - 729.

وقارن نفس الموضع في الترجمة العربية للقوانين والتي قام بها محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٣٦٢.

(٢٧) أنظر من هؤلاء على سبيل المثال:

Burnet : Op. cit., p. 171.

(٢٨) دييس: نفس المرجع السابق، ص ٥٤.

(29) Plato: Timaeus (21 – 22 – 23), Eng. Trans., in "Great Books", p. 444 – 445.

(٣٠) أنظر : برييه: نفس المرجع لاسابق، ص ١٣٠.

وأيضا: Burnet : Op. cit., p. 171.

(٣١) أنظر: Burnet: Op. cit., p. 172.

Crombie : Op. cit., p. 7.

Copleston : Op. cit., p. 153.

(٣٢) أنظر : Crombie & Copleston, Ibid.

(٣٣) أنظر: دييس: نفس المرجع ، ص ٧٣ – ٧٤.

(٣٤) أنظر: برييه: نفس المرجع ، ص ١٣٠.

وأيضا: Copleston: Op. cit., p. 153.

(35) Burnet : Op. cit., p. 172.

(36) Ibid.

(37) Copleston: Ibid.

(٣٨) أنظر: Plato: the Seventh letter (324 a), Eng. Trans., In "Great Books", p. 800.

(٣٩) دييس: نفس المرجع، ص ٧٥.

(40) Crombie: Op. cit., p. 9.

(٤١) ارنست باركر: نفس المرجع ، ص ١٩٦.

(٤٢) أنظر تفاصيل هاتين الزيارتين، فى نفس المرجع السابق، ص ٢٠٢ – ٢٠٧.

(٤٣) أنظر : سارتون : نفس المرجع السابق، ص١٣.

(44) Burnet: Op. cit., p. 174.

(٤٥) سارتون: نفس المرجع ، ص ١٥.

(٤٦) نفسه، ص ١٤.

(47) Burnet: Op. cit., p. 174.

(٤٨) أنظر: باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٩) سارتون: نفس المرجع السابق، ص ١٥.

(٥٠) نفسه، ص ١٤.

(٥١) أنظر منهم على سبيل المثال:

Copleston, Op. cit., p. 156.

وبربيه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٢.

* هوامش الفصل الثانى:

(١) أنظر: هذه الادعاءات والرد عليها فى:

د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٤م، ص ٨٢ – ٨٣.

(2) Taylor (A. E.) : The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan 1960, p. 30.

وأنظر أيضا: د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص ٨٣ – ٨٤.

(٣) ارنست باركر: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٢١٠.

(٤) د. فؤاد زكريا: دراسته حول محاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص ٣٦.

(٥) راجع تفاصيل تطبيق هذه المناهج على المحاورات الأفلاطونية والصعوبات الناجمة عنها فى: د. عبد الرحمن بدوى: نفس المرجع السابق، ص ٩٠ – ٩٤.

(٦) أنظر: Luce: Op. cit., p. 97 - 98.

وأيضا: Crombie : Op. cit., p. 11.

(٧) أنظر: Zeller E., Op. cit., p. 121 – 126.

وأيضا: Copleston F. : Op. cit., p. 163 - 164.

(٨) بربيه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٢ – ١٣٣.

(٩) أنظر: Burnet : Op. cit., p. 172.

(١٠) أنظر: Copleston: Op. cit., p. 163.

(11) Ibid.

(12) Zeller : Op. cit., p. 121.

(١٣) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأيضا: Burnet : Op. cit., p. 172.

(14) Copleston: Ibid.

(١٥) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٢.

وأيضا: د. بدوى : نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

(١٦) أنظر: Copleston: Op. cit., p. 163 - 164.

وأيضا: Zeller: Op. cit., p. 122.

(١٧) أنظر: Copleston : Op. cit., p. 164.

(18) Ibid.

(١٩) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٣.

(20) Copleston: Op. cit., p. 165.

(٢١) أنظر من هؤلاء: أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص ٧٨.

أيضا: Luce, Op. cit., p. 99

وكذلك: Matson, Op. cit., p. 87.

وأيضا: Radha Krishnan (ed.): History of Philosophy Eastern and Western, George Allen & Unwin LTD., London 1967, p. 54.

وكذلك د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٦٩.

(٢٢) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢٣) أنظر من هؤلاء:

برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جا، ص ١٧٤.

د. عزت قرنى: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٤٤.

حسين حرب: أفلاطون، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٠م، ص ٥، ص ٢١ وما بعدها.

Gosling J. C. B: Plato, Routledge & Kegan Paul, London 1973, p. I.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

تمهيد ..

يخطئ من يظن أنه يمكن أن يجد أى جانب من جوانب فلسفة أفلاطون مطروحا بطريقة مباشرة فى أى محاورة من محاوراته. وهكذا الأمر بالنسبة لنظرية المعرفة عنده؛ فعلى الرغم من أن العنوان الفرعى لمحاورة "ثياتيتوس" هو "عن العلم" إلا أن حديث أفلاطون عن المعرفة والعلم تفرق فى معظم محاوراته الأخرى وان كان قد خصص "ثياتيتوس" للحديث المنظم عن انتقاداته للنظريات المعرفية الشائعة فى عصره وخاصة النظرية الحسية.

وعلى أى حال، فالعرض المنظم لنظرية المعرفة الأفلاطونية يقتضى أن نميز فيها بين جانبين الجانب النقدى السلبى، ويختص بالنظر فى الانتقادات التى وجهها للنظريات الشائعة فى عصره. وقد وردت معظم هذه الانتقادات كما أشرنا فى "ثياتيتوس". أما الجانب الإيجابى وهو الذى تبلورت فيه نظريته الخاصة فى المعرفة، تلك النظرية التى تقوم على التمييز بين المعرفة الحقيقية (أى العلم) وبين المعرفة الظنية، فنجده مطروحا فى معظم محاوراته وخاصة "الجمهورية" و"فايدروس" و"مينون".

أولاً: الجانب النقدى من نظرية المعرفة:

إن ضرورات العرض المنهجى هى التى تجعلنا نبدأ بالحديث عن هذا الجانب السلبى من نظرية أفلاطون عن المعرفة، فالحقيقة أن الجانبين كانا فى ذهنه معا وكانا مختلطين من البداية بنظريته عن الوجود؛ ففى اطار تمييزه لمراتب الوجود فى "الجمهورية" نجده يعرض فيما سمى بتشبيه الخط هذا التمييز المعرفى بين المعرفة الحقيقية episteme التى أداتها الحدس العقلى وقوامها إدراك "المثل" باعتبارها حقائق الأشياء وجوهرها الثابتة، وبين المعرفة الظنية Doxa التى أداتها الحواس الخمس وقوامها معرفة الأشياء المحسوسة المادية.

والناظر إلى هذا الخط يجد التداخل والتوازى فى فكر أفلاطون بين تمييز درجات المعرفة وتمييز مراتب الوجود. فقد عبر تشبيه الخط عن هذا التداخل والتوازى على النحو التالى [١]:

ما هو مدرك بالعقل Noeta (العالم المعقول)	المبادئ arche	التعقل (الإدراك الحدسى المباشر) Noesis	العلم اليقينى Epistême
	الرياضيات Mathematique	الفكر والاستدلال dianoia	
ما هو مُعتقد أو مظنون فيه Doxaotà (العالم المحسوس)	الكائنات الحية - الأشياء الحسية A - E - M.	اعتقاد - رأى Pistis	معرفة ظنية Doxa
	صور وظلال الأشياء	وهم eikasia	

ويبدو من النظر فى هذا الشكل أن درجات المعرفة (على يسار الخط) موازية لمراتب الوجود (على يمين الخط)، وهى أربع درجات فى اطار التمييز بين المعرفة الظنية Doxa، والمعرفة اليقينية episteme[٢].

وتبدأ هذه الدرجات بدرجتين لما سمي عموما بالمعرفة الظنية وهما (١) الوهم eikasia وهى تلك المعرفة التى يقتصر أصحابها على النظر فى ظلال الأشياء وليس فى الأشياء ذاتها، (٢) الاعتقاد pistis وهى تلك المعرفة الحسية التى تنصب على إدراك الأشياء أو الموجودات الحسية نفسها، وبالطبع فإن كلا من الوهم والاعتقاد معرفة ظنية تقوم على الاعتقاد الزائف بأن صاحبها يعرف شيئا، والحقيقة إنه لاقتصاره على استخدام الحواس لا يعرف إلا الظن فالآراء والمعتقدات التى كونها حول الأشياء إنما تقبل الصواب كما تقبل الخطأ وبالتالى فهى تحتاج لتمحيص عقلى لا يملكه إلا من ارتقى من مرتبة المعرفة الحسية بما فيها من أوهام وظنون إلى مرتبة المعرفة العقلية

وهى أيضا درجتين؛ (٣) المعرفة الاستدلالية Dianoia وهى التى تتعلق أساساً بالتصورات الرياضية وهى درجة من درجات المعرفة التى تكمن أهميتها عند أفلاطون فى أنها تمكن صاحبها من الارتقاء من مرتبة المعرفة الحسية الظنية إلى مرتبة الإدراك المباشر للمثل. وهنا نصل إلى آخر درجات المعرفة وأهمها على الاطلاق، (٤) المعرفة الحدسية المباشرة Noesis، تلك الدرجة التى يدرك المرء فيها مبادئ الأشياء وجوهرها الثابتة (أى المثل) التى تشكل ما أسماه أفلاطون عموما "العالم المعقول" اللامرئى، ذلك العالم الذى لا يستطيع إدراكه إلا من ارتقى الدرجات السابقة وتجاوزها جميعا.

إن تشبيه الخط ليس إلا أحد الصور التقريبية التى عرض أفلاطون من خلالها كيف يميز بين درجات المعرفة، فقد قدم أفلاطون فى نفس المحاورة عرضا لأسطورة الكهف التى ضمنها أيضا نفس هذا التمييز؛ حيث تقودنا هذه الأسطورة إلى إدراك الفرق بين المعرفة الظنية الوهمية التى يعيشها سكان الكهف المقيدين إلى جدار الكهف حيث لا يرون إلا الظلال التى تتحرك أمامهم على ذلك الجدار، وبين المعرفة الحقيقية التى يحصل عليها من يستطيع فك القيد والخروج إلى الخارج حيث يرى حقائق تلك الظلال التى كانت تتحرك أمامه على جدار الكهف.

وبالطبع فإن هذه التشبيهات والصور التى اتضح من خلالها رفض أفلاطون للمعرفة الحسية باعتبارها معرفة ظنية غير مؤكدة لم تكن كافية لتأكيد وجهة نظره حيث لم يقدم من خلالها أى براهين أو حجج عقلية توضح أسباب رفضه لهذا النوع من المعرفة. إن تلك الحجج والبراهين ضد صور المعرفة المرفوضة لم ترد إلا بعد ذلك فى محاورة "ثياتيتوس".

(أ) نقد المعرفة الحسية:

فقد خصص أفلاطون هذه المحاورة لنقد صور المعرفة الشائعة فى عصره، وخاصة المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية. وقد جاءت هذه الانتقادات على لسان سقراط، ومن خلال ثلاث تعريفات يقدمها الشاب ثياتيتوس[٣] للعلم.

وأول هذه التعريفات: التوحيد بين المعرفة والاحساس aisthesis، ويبدأ أفلاطون نقد هذا التوحيد بين العلم والاحساس من بيان مصدر هذا التوحيد، وهو رأى بروتاجوراس الذى لخصته عبارته الشهيرة "أن الإنسان معيار الأشياء جميعا"، تلك

العبارة التى تعنى أن ما يحس به الإنسان الفرد هو ما يعد صحيحا وحقيقيا بالنسبة له. وتستند هذه النظرية السوفسطائية على فلسفة هيراقليطس واقراطيلوس القائلة بالتغير والسيلان الدائم فى الوجود.

وفى ضوء ذلك وجه أفلاطون انتقاداته على ذلك التوحيد بين المعرفة والاحساس الذى استنفد الجزء الأكبر من محاورة "ثياتيتوس". وكانت أهم هذه الانتقادات ما يلى:[٤]

(١) أن التوحيد بين المعرفة والاحساس قد ينتهى بنا إلى القول بأن الخنزير أوالبقر الوحشى يمكن أن يكون هو أيضا مقياسا للأشياء جميعا، فهو كالإنسان يمتلك الحواس الخمسة. ومن ثم فإن ما يراه الخنزير أو البقر الوحشى هو أيضا صحيح بالنسبة له وقد يتساوى برأى أى إنسان.

(٢) أن التوحيد بين المعرفة والاحساس معناه أنه لا توجد أفضلية لرأى ما على آخر فكل الآراء تتساوى فى صحتها وفى تعبيرها عن الحقيقة. ومن ثم فأى أفضلية تكون لرأى بروتاجوراس نفسه؟!

ومن جانب آخر فإنه إذا كانت جميع الاحساسات صحيحة وحقيقية فإن الإدراكات الحسية عند الطفل يجب أن تكون كذلك تماما كما هى عند أساتذته. وعلى ذلك فإنهم لن يستطيعوا أن يعلموه شيئا، بل وتنتفى هنا امكانية التعليم والتعلم، فالطفل منذ أن يعى ويدرك بحواسه يمكنه أن يعتبر نفسه مقياساً للمعرفة كأى واحد من الكبار سواء بسواء!

(٣) أن الاحساسات تفضى إلى انطباعات متناقضة، فالشئ الواحد يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بُعد. وهو بمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو خفيفا وبمقارنته ببعضها الآخر يبدو ثقيلا. وهو يبدو فى ضوء ما أبيض اللون وفى ضوء آخر أخضر اللون، وهو فى الظلام لا لون له على الاطلاق! فأى هذه الانطباعات هى المعبر عن الشيء الحقيقى.. إن النتيجة الحتمية للتوحيد بين المعرفة والاحساس هى أن كل هذه الاحساسات المتناقضة حقيقية بالنسبة لنفس الشيء!!

(٤) أن هذه النظرية تتناقض مع بعض ما نلاحظه من ظواهر؛ مثل من يسمع لغة وهو لا يعرف معنى ألفاظها، إنه رغم احساسة (أى رغم استماعه للألفاظ اللغوية) لا يعرف شيئا؛ فهو لا يدرك معنى لما يسمع من ألفاظ!

(٥) أن هذه النظرية تجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق؛ فالشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى نفس الوقت، حيث يبدو حقيقيا بالنسبة لأحدنا وزائفا بالنسبة للآخر. ومن ثم فلم يعد هناك أى فرق على الاطلاق بين قولنا: أن قضية ما حقيقية، وبين قولنا عنها: أنها قضية زائفة، فالقولان - فى اطار التوحيد بين المعرفة والاحساس - لهما نفس المعنى بالنسبة لشخص ثالث!

(٦) أن هذه النظرية لا تتيح أمام الإنسان العادى أى معرفة بشأن المستقبل فهى تلغيه لأنه إذا كان رأى الفرد صحيحا بالقياس إلى ما يحسه؛ فالاحساس آنى ومؤقت وهو يتغير من وقت لآخر! وينبغى أن نفرق لدى الإنسان - فى رأى أفلاطون - بين معتقدات حاضرة ومعتقدات تتعلق بالمستقبل. وإذا سلمنا بأن من حق أى فرد أن يحدثنا عن معتقداته بشأن الحاضر وفق ما يحس به فإننا جميعا نسلم بأن المعتقدات بشأن المستقبل يكون رأى الخبير فيها هو الرأى الأصوب والأدق؛ فتقدير الشفاء من مرض معين لا يرجع إلى رأى فرد آخر من الناس، بل يرجع إلى رأى الطبيب لأنه الخبير بطبيعة المرض وبطرق علاجه ومتى يمكن أن يشفى المريض منه. ومن ثم يكون رأيه هو الأرجح والأكثر صدقا وتعبيرا عن الحقيقة. وهذا يعنى ببساطة أن الاحساس لا يمكن أن يكون هو المعيار الذى يقيس المعرفة والعلم.

(٧) أما الانتقاد الأخير والحاسم لهذا التوحيد بين المعرفة والاحساس، فيقول فيه أفلاطون: إن الاحساسات التى تأتينا بها الحواس ما هى إلا مادة الإدراك الحسى وليست هى المعرفة أو الإدراك ذاته!

وقد عبر أفلاطون عن ذلك فى "ثياتيتوس" حينما قال على لسان سقراط:

"وسيكون غريبا يا صديقى الفتى أن تستقر فينا مجموعة من الاحساسات كما لو كانت جنودا مخبأة فى حصان طروادة الخشبى ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أوأى شئ آخر تريد) تتجمع فيها كل هذه الاحساسات وبها ندرك موضوعات الاحساس من خلال أعضاء الحس"[٥]. ... "إن العلم لا يقوم على الاحساسات بل يستند إلى تعقل الاحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن ..."[٦].

إن ما قصده أفلاطون هنا هو التأكيد على أننا لا ندرك بالحواس وإنما من خلال الحواس؛ فالعقل يستعمل الحواس كما لو كانت آلات أو معابر تمر منها المعطيات الحسية، وهو بعد ذلك الذى يقوم بوظائف التحليل والمقارنة والتجريد والاستدلال، وينتهى

من كل ذلك إلى التمييز بين المعطيات الحسية المختلفة، أى التمييز بين الصورة والصوت والطعم ... الخ. وهذه العمليات إنما هى عمليات استدلالية عقلية تنتهى إلى حدوث ما يسميه أفلاطون بالحكم على الأشياء الحسية وتكوين رأى أو ظن Opinion - Doxa (٧).

وهنا يبدأ الانتقال إلى الحديث عن التعريف الثانى للعلم الذى يوحد فيه ثياتيتوس بين العلم والحكم الصادق، وهو التعريف الذى يبدأ منه أفلاطون مناقشة المعرفة الاستدلالية (البرهانية) ويقدم انتقاداته عليها.

(ب) نقد المعرفة الاستدلالية:

لقد شكك أفلاطون بداية فى التوحيد بين العلم والحكم الصادق أو الظن الصادق Doxa من خلال التساؤل عن كيفية التمييز بين الحكم الصادق والحكم الخاطئ؛ إذ أنه لكى نوحد بين العلم والحكم الصادق لابد أولا من أن نعرف معنى الحكم الخاطئ.

فهل يكون الحكم الخاطئ هو مجرد الخلط بين شئ نعرفه وشئ لا نعرفه؟!

إننا من الناحية الموضوعية لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود؛ لأن التفكير فيما ليس موجودا لن يكون تفكيرا على الاطلاق! ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود لأن تساوى وجود الموضوعين فى الوعى لا يؤدى إلى الخلط بينهما(٨).

وتنتهى مناقشة هذا التعريف إلى محاولة تفسير الحكم الخاطئ تفسيرا سيكولوجيا يستند على الذاكرة التى تتداخل فيها مبادئ العلوم التى نتعلمها، ويصعب علينا أحيانا الاستفادة منها خاصة إذا كان الموضوع غامضا فنقع فى الخطأ نتيجة لذلك.

والجدير بالذكر أن أفلاطون يعود إلى استكمال مناقشة هذا الموضوع بنفس الطريقة فى محاورة "السوفسطائى" حيث يؤكد أن جوهر الخطأ فى حكمنا على الأشياء والكلمات هو أن نفرض الوجود على ما لم يحرز الوجود (٩).

وإذا ما عدنا إلى محاورة "ثياتيتوس" نجده ينتقل ودون حسم لقضية التمييز بين الحكم الخاطئ والحكم الصادق التى ربما أجل مناقشتها عمدا إلى المحاورة التالية، ينتقل إلى طرح التعريف الأخير للعلم وهو التوحيد بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان أى المصحوب بالتفسير العقلى Logos.

واقتصرت مناقشته لهذا التعريف على بيان عدة معانى للوجوس Logos وتوضيح مدى بُعدهما عن التعبير عن العلم.

فاللوجوس قد تعنى اللغة المعبرة عن الفكر بواسطة الأسماء والأفعال، وكل إنسان ما عدا الأصم والأبكم قادر عليها بغير أن يتوفر له العلم! ولذلك فليس معنى أن كلا منا قادر على الحديث مستخدما لغة ما، ليس معنى ذلك أنه عالم أو يعبر فى حديثه هذا عن علم صحيح!

وقد تعنى اللوجوس أيضا رد المركب إلى أجزائه وحصر هذه العناصر ولكن مجرد تحليل المركب ورده إلى عناصره لا يعد علماً؛ فالطفل الصغير الذى يستطيع أن يحصى لنا حروف أى كلمة لا يصل مع هذا إلى العلم، ولا ندعوه عالما (١٠).

وبالطبع فإن المناقشة هنا تأخذ طابعا جدليا مؤداه أن معرفة مجموع الأجزاء لا يعنى معرفة الكل، فمعرفة مجموع الأجزاء لا يتساوى مع معرفة الكل ذاته (أى المركب من هذه الأجزاء) "فكل ما له أجزاء يتكون من مجموع هذه الأجزاء.. لكن هل يعتبر مجموع الأجزاء هو والكل شيئاً واحداً أم شيئين مختلفين؟!" (١١).

وعلى أى حال تنتهى هذه المناقشة الجدلية البعيدة عن المناقشة الجدية لمعنى البرهان والاستدلال الرياضى، تنتهى دون نتيجة سوى أن يدرك ثياتيتوس ومعه القارئ أن "العلم ليس هو الاحساس ولا الظن الصادق ولا البرهان الذى قد يضاف إلى الظن الصادق" (١٢).

وإذا ما أردنا استكمال مناقشة أفلاطون للمعرفة الاستدلالية الرياضية لابد من الرجوع إلى محاورة "الجمهورية" وإلى تشبيه الخط، حيث نجد أن المعرفة الرياضية الاستدلالية Dianoia رغم اعجاب أفلاطون بها وحماسته لها باعتبارها الدرجة الوسطى والضرورية التى تساعد الإنسان فى تحويل عقله وتعويده على الانتقال من المحسوس إلى المعقول، أقول رغم ذلك فإن هذا النوع من المعرفة يعد مثارا للنقد إذ أن المعرفة الرياضية فى نظره تقوم على افتراضات وصور مرتبطة بأشياء الواقع المحسوس. إن الرياضيات رغم أن موضوعها هو دراسة الماهيات اللامادية إلا أنها مضطرة على الدوام إلى تأييد موضوعها بأشكال محسوسة (١٣)؛ فعلماء الرياضيات فيما يقول

أفلاطون "يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هى ذاتها وإنما على الأصول التى تعد هذه الأشكال صورا لها.. فالأشكال التى يرسمونها والنماذج التى يصنعونها هى أشياء واقعية"(١٤).

لقد كان أفلاطون إذن ينظر إلى المعرفة البرهانية الرياضية على أنها مجرد درجة من درجات المعرفة اليقينية ولكنها ليست "اليقين الكامل". ومن ثم فإن على المرء أن يتجاوزها؛ إذ على الرغم من "أن الباحثين فى هذه العلوم (يقصد الرياضيات) مضطرون إلى بحثها بفكرهم لا بحواسهم، إلا أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدئها، ومن ثم فإنهم لم يكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات"(١٥).

وعلى أى حال، فإن المرء إذا ما تجاوز المعرفة الرياضية التى من شأنها أن تدرب العقل على الارتقاء نوعا ما من المحسوس إلى المعقول، فإنه سيصل إلى الدرجة الأرقى والأهم والأدق للمعرفة اليقينية ألا وهى عند أفلاطون المعرفة بالمعقولات أى بالمثل التى هى ماهيات الأشياء سواء كانت حسية أو رياضية.

ثانياً: الجانب الايجابي من نظرية المعرفة:

وهنا نصل إلى التساؤل عن معنى المعرفة اليقينية عند أفلاطون، وعن منهج الوصول إليها وأداتنا المعرفية فى ذلك؟!

(أ) موضوع المعرفة اليقينية episteme:

لما كان أفلاطون قد أوضح فى "ثياتيتوس" أن المعرفة اليقينية لا يمكن أن تكون هى الاحساسات ولا الإدراكات الحسية المستندة عليها، ولا هى كذلك الاستدلالات العقلية الرياضية التى تقوم على الفروض المرتبطة بالواقع المحسوس، فإن صورة العلم اليقينى لديه قد بدت واضحة تماما، إنه العلم بالمبادئ الكلية الثابتة المفارقة للأشياء والواقع المحسوس أى العلم بالماهيات أو بالمثل.

والعلم بالمثل يعنى عند أفلاطون العلم بصورته اليقينية الموضوعية الحقة؛ لأن "المثل" ليست مجرد أفكار أو مفاهيم أو تصورات عقلية، بل هى الوجود الحقيقى الواقعى. إنها ـ على حد تعبير تيلور ـ ليست أفكارا فى الذهن العارف، وإنما هى موضوعات متميزة ومستقلة عنه يمكن للعقل أن يعرفها(١٦).

ويجدر بالقارئ هنا أن يتنبه إلى أن الواقعية التى نشير إليها عند أفلاطون هى واقعية من نوع خاص؛ إنها واقعية لا تقيس الوجود الحقيقى بما يطابق الواقع المحسوس، بل تقسيه بما يطابق المبادئ الكلية المفارقة للأشياء (أى المثل). ولذلك أُطلق عليها "الواقعية التصورية"(١٧)، وإن كنت أفضل تسميتها "الواقعية الميتافيزيقية". فالواقع عند فيلسوفنا هو ذلك الواقع الذى يمثله ذلك العالم المفارق عالم "المُثل". إن "المُثل" إذن هى الموضوعات الحقيقية للمعرفة عند أفلاطون. ومن ثم فلا علم يقينى إلا لدى من أدركها. وهنا يثار السؤال حول كيف يمكننا معرفة هذا العالم المفارق، عالم المثل ؟! وبعبارة أخرى، ما هو المنهج الذى يمكن أن نتبعه لنصل إلى تلك المعرفة اليقينية بالمثل!!

(ب) الجدل والمعرفة اليقينية:

إن المنهج الذى يفضله أفلاطون فى فلسفته عموما هو الجدل Dialectic، والجدل عنده يعنى الحوار أو المناقشة التى تستهدف كشف الحقيقة عن طريق السؤال والجواب (١٨)، والحوار هنا قد يدور بين فرد وآخر أو بين الفرد ونفسه العاقلة (١٩). إن الجدل فى نظر فيلسوفنا "أمر عقلى محض"(٢٠)؛ فهو منهج يرتفع به المرء من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا محسوسا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة؛ ومعنى هذا أننا إذا ما أخذنا فى دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغى أن نتوقف عند هذه الفكرة بل لابد من أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل. وترد هذه الفكرة أيضا إلى فكرة أخرى أعم من الفكرتين السابقتين أى أن نصل من المعلول إلى علته حتى نصل إلى الفكرة التى هى أعم الأفكار جميعا وأكثرها يقينا، إن هذه الفكرة الأعلى مقاما لن تكون سوى مثال المثل (مثال الخير) (٢١).

وقد ميز أفلاطون بين نوعين للجدل؛ جدل صاعد وجدل هابط. وكل منهما له دوره فى الامساك بالحقيقة اليقينية؛ حيث أن الجدل الصاعد عموما هو فن الحدس التصورى للحقيقة على ما هى عليه (٢٢)، إنه فن "النظرة الشاملة التى تمكننا من الوصول إلى تعريف يوضح الموضوع الذى نريد معرفته عن طريق جمع الكثرة المبعثرة فى مثال واحد"(٢٣). إنه الفن الذى يمكننا من "الإرتقاء إلى المبدأ الأول لكل شئ الذى يعلو على كل الفروض"(٢٤).

أما الجدل الهابط فيشير إليه أفلاطون حينما يقول بعد الفقرة السابق الإشارة إليها من محاورة "الجمهورية" "فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكا بكل النتائج التى تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أى موضوع محسوس وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهى إلى المُثل أيضا" (٢٥).

وهنا نستطيع أن نميز بين درجتين لكل من الجدل الصاعد والجدل الهابط؛ أما الدرجة الأولى فهى الانتقال عموما من فكرتنا عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار أوالمبادئ فى ذاتها (عالم المثل) بالجدل الصاعد، أو الهبوط من عالم المثل إلى العالم المحسوس بالجدل الهابط.

أما الدرجة الثانية، فهى تشير إلى الجدل الصاعد والجدل الهابط داخل العالم المعقول (عالم المثل) ذاته؛ فهى انتقال من إدراك المثل المتكثرة إلى مثال المثل (مثال الخير) ثم الهبوط من إدراك مثال المثل إلى إدراك كثرة المثل "بحيث ينتقل المرء من مثال إلى آخر وينتهى إلى المثل أيضا" كما قال أفلاطون فى النص السابق. وان كان هذا النص من "الجمهورية" يؤكد أن الجدل داخل عالم المثل صعودا وهبوطا هو الدرجة الأرقى والأفضل لأن بها وفيها يتحقق بقاء العقل الإنسانى واستمراره فى تأمل العالم المعقول وانشغاله بتأمل المثل باعتبارها حقائق الأشياء وموضوع المعرفة اليقينية.

وليس معنى ذلك أن أفلاطون يقلل من أهمية الدرجة الأولى من درجات الجدل الصاعد والهابط من وإلى العالم المحسوس؛ فهناك نص آخر فى "الجمهورية" يشير إلى أن على الفلاسفة وخاصة أولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسياسة أن يهبطوا إلى "حيث يقيم بقية المواطنين" وأن يعودوا أعينهم على رؤية الظلام - والاشارة هنا تفهم فى ضوء أسطورة الكهف - لأنهم متى تعودوا على الظلام أمكنهم أن يبصروا على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، إذ أنهم سيعرفون كل صورة فى الظلام ويعلمون ما تمثله لأنهم شاهدوا الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير." (٢٦).

خلاصة القول أن إدراك الحقيقة كاملة عند أفلاطون لا تكون إلا لمن استخدموا الجدل بصورتيه، وخاصة الجدل الصاعد الذى به تتم الإدراكات الحدسية المباشرة للمثل فى كثرتها ووحدتها معا عبر درجتى الجدل الصاعد.

وقد عبر فيلسوفنا عن ذلك بأوضح صورة حينما قال "إن المنهج الديالكتيلى وحده الذى يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح الذى تردت فيه ويرفعها إلى أعلى"(٢٧).

إن الجدل (الديالكتيك) إذن هو المنهج المفضل لدى أفلاطون فى تحصيل المعرفة الفلسفية الكاملة للحقيقة، بل هو الفلسفة ذاتها؛ "فالديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها ولا يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه"(٢٨)، وما ذلك إلا لأن "العارف بالديالكتيك هو الذى يتمكن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين المثل الأخرى" وهو القادر على أن يصمد أمام كل الاعتراضات وذلك "بأن يحاول اقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافراً إلى النهاية دون زلة واحدة"(٢٩).

ويجدر الاشارة هنا إلى أن الفيلسوف لا يمكنه أن يبدأ طريق العلم، طريق الجدل الصاعد إلا إذا سبق ذلك مجاهدة الفيلسوف لنفسه فيما أسماه أفلاطون بالطهارة Katharsis؛ فالعارف بالديالكتيك لا يمكنه أن يبدأ طريقة الديالكتيكى إلا إذا "تطهر"؛ فالطهارة، طهارة النفس تعد شرطا أساسيا لمن أراد أن يرتقى إلى إدراك الحقيقة "فالنفس لا تقوم باعمال العقل على أفضل وجه إلا حينما لا يزعجها شئ من هذا، لا السمع ولا البصر ولا الألم ولا لذة ما، بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها، وقد انفصلت عن الجسد، وحينما لا يكون لها بقدر الإستطاعة اشتراك معه أو رباط فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقى وتهفو إليه"(٣٠).

إن المعرفة اليقينية لا يمكن أن يحصل عليها إذن إلا من تطهر، وواضح أن التطهر معناه عند أفلاطون كما أكد ذلك فى "فيدون" "انفصال النفس بقدر الامكان عن الجسد"(٣١)، وهذا يعنى أن على المرء أن يحاول قطع العلائق بين النفس والجسم بألا يترك النفس تتلوث برغبات الجسد وشهواته، وألا تشترك معه إلا "فى حالة الضرورة القاضية"(٣٢).

إن الطهارة التى ينشدها أفلاطون هنا كالتى نشدها فيثاغورس قبله أصلها شرقى بلا شك. لكنه زاد على السابقين حينما ربط هذا الربط الحاسم بين المعرفة والطهارة؛ فنحن مع أفلاطون أمام خيارين لا ثالث لهما إذا ما أردنا أن نعرف

الحقيقة الخالصة الكاملة فإما أن نعرفها في حياتنا أو بعد مماتنا؛ فإن أردنا معرفتها الآن وفي حياتنا الدنيا هذه فما علينا إلا أن نفعل ما يسميه "التدرب على الموت" ألا وهو فصل النفس عن الجسد ولا يتم ذلك كما قلنا إلا عن طريق تطهر النفس من علائقها بالجسم فتكون مؤهله للإنطلاق بالديالكتيك نحو آفاق المعرفة التأملية غير المحدودة والتي لا تقف أمامها بعد ذلك أي عوائق تعوقها حتى تصل إلى إدراك المعقولات (المثل) وما فوق المعقولات (أي مثال الخير)؛ "فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير" الذي ما أن "يدركه المرء حتى يستنتج حتما أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل"(٣٢).

وقد أعطانا أفلاطون في محاورة "المأدبة" مثالا على كيفية استخدام المنهج الجدلي في الوصول إلى المعرفة اليقينية بمثال الجمال، وفيه يبدو مدى قدرة العقل بتأملاته المتصاعدة أن يدرك هذا المثال الأبدي عبر مراحل صاعدة متعددة، ولنلاحظ أنه لم يكن ممكنا لهذه المراحل أن تتم لولا أن النفس قد قطعت منذ المرحلة الأولى علائقها بهذا الجسد الفاني؛ فقد أخذت ديوتيما تلقن سقراط المراتب المختلفة من حب الجمال بادئة من مرتبة حب الجسد الجميل الذي ينبغي أن يكون عند الفيلسوف المتطهر العارف بالديكالكتيك حبا ذهنيا صرفا. إن هذا الحب يولد أفكارا جميلة رغم إنه في هذه المرتبة الأولى لا يزال حبا مكبوتا محدودا، إنه حين يعظم يدرك صاحبه أن جمال الأجسام المتنوعة ليس إلا صورة لجمال واحد بالذات فينتقل إلى حب كل شئ جميل ويتخلص من حب الواحد الفرد الذي يعوق نهوضه. ثم يدرك هذا المحب أنه شتان بين هذا الجمال الجسي المادي وبين جمال الروح!

إن العاشق الحقيقي سيصل إلى هذا الإدراك الذي يجعله يتأمل روحا جميلة ويفنى فيها وينثر الكلم الطيب تمجيدا لها، ثم يرتقي من حب النفوس إلى حب الفضائل وحب القوانين، ثم يقابل ما هو أعلى من الحياة العملية نفسها ألا وهو العلوم فيتعلمها وبارتقائه من واحدة من المراتب السابقة إلى أخرى ينسى الاسترقاق الذي قصره على جسم واحد أو نفس واحدة أو عمل فاضل واحد، ومن تلك القمة التي وصل إليها عن طريق هذا التصاعد يرسل ببصره إلى محيط الجمال بأجمعه.

ويبقى فى هذا التأمل مدة طويلة يتغذى منه "لينشئ فلسفة متسعة الأفق فى أفكارها وكلماتها" وهكذا تقوى نظرته وتتسع تأملاته بعد أن دربت على هذا النحو الذى يجعلها تتحمل ومضة الكشف الأخير. أما ما يدركه فى هذا التنوير الفجائى الذى هو ضرب من الحدس العقلى المباشر Noesis وضرب من الرؤيا والاستبصار فهو الجمال الواحد الأسمى، ذلك الجمال السرمدى الذى لم يحدث ولن يفنى، ذلك الجمال الذى لا تغير الهيئة التى يبدو عليها ولا اللحظة التى يظهر فيها من جماله، ولا يتشكل تبعا لعمر أو لمزاج من يتأمله، إنه ليس وجها جميلا ولا أياد رقيقة، كما أنه ليس كلمة ولا علما، إنه ليس جمال شئ ما أو جمال كائن حى، كما أنه ليس جمال الأرض أوجمال السماء. إنه ليس إلا الجمال نفسه، هو الجمال فى ذاته، وما أنواع الجمال الأخرى بالنظر إليه إلا ومضات عابرة لا يضيف ظهورها أو خبوها شيئا إلى بهائه السرمدى ولا ينتقص منه شيئا ولا يغير فيه شيئا.

إنه جمال بسيط صاف خال من الشوائب ، ليس فيه شئ جسدى أو إنسانى أوشئ يغرى عينى الجسم أو يُرغب فى تلك الشهوات الفانية. إنه جمال إلهى يرتشف من يتأمله من الفضيلة الحقه لا من شبح الفضيلة فيصبح خليلا للإله وينفذ إلى الخلود رغم كونه فان(٣٤).

إن هذا المثال الذى ضربه أفلاطون فى "المأدبة" على كيفية استخدام الجدل الصاعد فى الارتقاء من حب الجمال الجسدى الفانى إلى إدراك حقيقة الجمال الأبدى الواحد الكامن فى "مثال الجمال"، يوضح لنا أن المعرفة اليقينية عنده تعتمد على الحدس المباشر، وهو حدس لا يرتبط ـ رغم ما يبدو فيه من مسحة صوفية ـ بأى نشوة صوفية؛ إنه ليس حدسا صوفيا لأنه لا يكون إلا بعد اعداد طويل، وبعد بذل الجهد أولا فى تصفية النفس وطهارتها وثانيا فى استخدام الجدل فى ذلك الصعود المنهجى عبر مراحل معرفية عدة تتحقق فى أناة وعلى مهل(٣٥)، إذ لا يمكن رؤية "مثال الخير" فى جماله واكتماله اعتمادا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى، فعلى الفيلسوف الساعى إلى المعرفة أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذى يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك،ومن الرياضيات إلى الديالكتيك. ولا يمكن الاستغناء عن أى خطوة من هذه الخطوات الوسيطة. فأفلاطون ـ على حد تعبير كاسيرر ـ قد قام بكبح جماح العقل الصوفى عن طريق عقله المنطقى، ومنطقه السياسى على السواء(٣٦).

الفصــل الرابع

نظرية المُثل

تمهيد ..

تشكل نظرية المُثل بلا شك عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها؛ فهى جوهر وأساس نظريته فى الوجود، ولا يمكن فهم أى جانب من جوانب الفلسفة الأفلاطونية الأخرى إلا من خلالها.

وقد رأينا فى الفصل السابق أن المُثل هى الموضوع الوحيد للعلم اليقينى عند أفلاطون، وأن على الفيلسوف أن يتخذ كل السبل التى تؤدى به إلى ادراكها وإلا فلن يعرف حقيقة أى شئ، فكل المعرفة عدا معرفة المُثل ما هى إلا ظنون وأوهام!

أولاً: معنى "المثال" لغويا واصطلاحيا:

إن اللفظة التى استخدمها أفلاطون للتعبير عن المثال هى eidos أو Idea وهى تعنى فى اللغة اليونانية "هيئة" أو "شكل". وغالبا ما استخدمت اللفظة عنده بهذا المعنى(١).

وهذان اللفظان السابقان اشتقا من الفعل Idein بمعنى ينظر أو يرى، وإذا كان ذلك كذلك فأصل المعنى حسى نشأ من رؤية أشكال الأجسام، وان كان المعنى قد تطور بعد ذلك وأصبح يطلق عند أفلاطون على المعنى الكلى المعقول ولكى يبعد عنه مظنة الشكل الحسى المرئى كان غالبا ما يضيف إلى المثل هذه الصفة Noeta أى المعقول أوSamata أى اللاجسمانى (٢).

فالمثال إذن عند أفلاطون هو المعنى الكلى المعقول المفارق لظلاله فى عالم الأشياء الحسية.

ثانياً: مصادر نظرية المثل الأفلاطونية:

والجدير بالذكر أن هذا اللفظ eidos بمعناه اللغوى وربما الاصطلاحى قد ورد استخدامه عند الفيثاغوريين قبل أفلاطون. والحقيقة أن الكثيرين من المؤرخين قد تحدثوا عن عدة مصادر لهذه النظرية الأفلاطونية فى الفلسفة السابقة عليه، واعتبروا أن الآراء الفياغورية هى أول هذه المصادر حيث أن الفيثاغوريين قد انصرفوا عن البحث

فى المادة التى تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة فى العقل، وانتهوا فى ذلك إلى اعتبار أن العدد أو الشكل الهندسى هو حقيقة الشىء [٣].

وقد بدا التأثير الضخم للفيثاغوريين فى نظرية المثل الأفلاطونية خاصة فى تطورها الأخير الذى نجده فى محاورة "فيليبوس" حينما استخدم أفلاطون مبادئ "الحد" و "اللامحدود" و"الوحدة" و"الكثرة" وهى مفاهيم رياضية فى تفسير "المثل" [٤].

أما المصدر الثانى فهو هيراقليطس الذى كان أول من نبه إلى أن العالم المحسوس إنما يتميز بالتغير والسيلان الدائم. وقد حدا هذا بأفلاطون الذى تلقى بعض تعليمه على يد أقراطيلوس إلى القول بأن هذا التغير لا يمكننا من معرفة حقيقة هذا العالم ولا حقيقة أى شئ من أشيائه المتغيرة. ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن موضوعات المعرفة الحقيقية فى عالم آخر ألا وهو ذلك العالم المفارق الذى افترض وجوده، عامل المثل. وهكذا تكون نظرية المثل الأفلاطونية قد بنيت على أساس من نظرية هيراقليطس فى تفسير العالم الطبيعى [٥].

وربما تكون الفلسفة الإيلية المصدر الثالث الذى استند إليه أفلاطون فى نظريته عن المثل؛ فقد كان بارمنيدس أول من ميز بين طريق الحق، وطريق الظن Doxa، وكان أول من كشف عن أنه لا توجد أى حقيقة فى هذا العالم المادى المحسوس وغالى فى ذلك لدرجة أن أنكره كوجود كلية! فالوجود عنده واحد، وهو الوجود المعقول الواحد الذى لا يسرى عليه أى نوع من أنواع التغير أو الحركة. لقد أدرك بارمنيدس وتعلم عنه أفلاطون ذلك أن الوجود الحق هو الوجود المعقول وأنه لا يمكن أن يكون محسوسا أو متغيرا.

أما المصدر الرابع فهو المصدر السقراطى، الذى غالى البعض فى أهميته لدرجة أن قالوا أن نظرية المثل برمتها ربما تكون نظرية سقراطية وهذا رأى يميل إليه بيرنت Burnet الذى يعرض لنظرية المثل بصورتها التى وردت فى "فيدون" وحتى فى "الجمهورية" على أنها فى الأساس نظرية سقراطية استلهم فيها المبادئ الفيثاغورية [٦].

وهاهو باحث آخر يدعى بامبرو Bambrough يتساءل قائلاً: هل يجب أن نعترف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تعتبر نتيجة منطقية لتساؤلات سقراط ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية؟! ويجيب: أن أحدا لا ينكر أن نظرية الوجود الأفلاطونية كانت تطورا طبيعيا لبحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود [٧].

ويشاركه الرأى باحث آخر يدعى دونكان Duncan فيقول أن مبادئ نظرية المثل يمكن أن ترد فى الهامها على الأقل إلى سقراط على الرغم من أن عقل أفلاطون هو الذى رسخ جذورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق(٨).

وفى اعتقادنا أن رد نظرية المثل برمتها إلى سقراط فيه مغالاة شديدة، فبرنت اعتمد فى ذلك على فرض تبناه وهو أن آراء سقراط التاريخى لا نأخذها إلا من مصدر واحد هو المحاورات الأفلاطونية وأن أفلاطون لم يكن إلا راوية جيد لآراء أستاذه!! وهذا افتراض تكذبه المصادر الأخرى لحياة سقراط وفلسفته. فضلا عن أن أرسطو قد أعلن - وهو الأقرب إليهما - أن نظرية المثل اختراع أفلاطونى وليس سقراطى. وقد وجه انتقاداته كلها لأفلاطون على أن هذه النظرية من اختراعه وكان أول من تحدث عن مصادرها عند السابقين عليه (٩).

وعلى أى حان فإن سقراط ليس إلا أحد المصادر للنظرية الأفلاطونية، وإن كان تأثيره على أفلاطون قد تعدى تأثير سابقيه فى أنه كان أول من اتجه إلى البحث عن تعريف واحد محدد لكل شئ بحيث يكون هذا التعريف هو المعيار أو المصدر الذى نقيس عليه معرفتنا بجزئيات هذا الشئ. وقد استفاد أفلاطون من هذا التوجه السقراطى؛ لكن المعروف أن سقراط قد ركز بحثه حول تعريف الأشياء أو الفضائل فى حياتنا العملية وفى واقعنا المحسوس، بينما أفلاطون قد ترك هذا العالم المحسوس برمته واتجه إلى افتراض عالم آخر مفارق توجد به هذه الحقائق والماهيات الثابتة للأشياء. إن هذا العالم بصورته المفارقة تلك لم يكن يخطر ببال سقراط الذى كان شغله الشاغل هو اصلاح حال رجال مدينته ولفت انتباههم إلى ضرورة أن يبنوا معارفهم على أساس سليم ألا وهو أن يبدأوا بمعرفة الجوهر الثابت لأى شئ قبل أن يدْعَوا العلم به!

وإذا كنا فيما سبق قد ألمحنا إلى المصادر اليونانية لنظرية المثل عند أفلاطون، فإن المؤرخين عادة ما يتغافلون عن المصادر الشرقية لهذه النظرية. والحقيقة أنها قد لا تقل أهمية عن تلك المصادر اليونانية. ويكفى أن نشير هنا إلى المصدر الهندى لهذه النظرية، فقد ميز بعض الفلاسفة الهنود القدامى بين معرفة الظاهر ومعرفة الباطن وأدركوا أن المدرك للحقيقة لابد أن يتجاوز الظاهر ويتعداه إلى ما ورائه وأنه لا يمكن أن يتم له هذا الإدراك إلا بالحدس المباشر (١٠).

لقد قال جورج سارتون بحق "أن وجوه الشبة بين الفلسفة الأفلاطونية ومختلف صور الحكمة الهندية كثيرة وجليه واضحة"(١١).

وعلى أى حال، فقد استفاد أفلاطون من جميع تلك المصادر فى رسم معالم نظريته العامة فى الوجود، وان بقى للنظرية الأفلاطونية ما يميزها عن كل ما سبقها حيث أن جوهرها يكمن فى افتراض ذلك العالم المفارق الموازى للعالم المحسوس والذى يتضمن تلك الحقائق الثابتة التى أُطلق عليها "المثل".

ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: إلى أى حد كانت نظرية أفلاطون عن المثل تطوراً جوهرياً فى تاريخ الفلسفة، وما هى الخصائص التى تميز بها المثال عند أفلاطون؟ ومتى بدأ عنده هذا التميز؟!

ثالثاً: خصائص "المُثل":

إن التمييز الأفلاطونى الحاسم بين عالم المُثل وعالم الأشياء الحسية قد بدا واضحا فى محاورات النضج خاصة منذ محاورة "مينون" و"فيدون"، وتدعم هذا التمييز تماما فى محاورتى "الجمهورية" و"فايدروس". ولا شك أن النظرية تطورت عبر المحاورات المختلفة (١٢). وان كان هذا التطور لم يلحق مطلقا بالخصائص الثابتة المحددة لمعنى المثال وخصائصه؛ فقد ظل معنى "المثال" عند فيلسوفنا واحدا فى كل المحاورات وان كان قد لحق بعض التطور بوظائف المثال ودوره فى جوانب الفلسفة الأفلاطونية المختلفة عبر تلك المحاورات.

وقد لخص ستيس خصائص "المثال" الثابتة عند أفلاطون فى عشر أهمها ما يلى(١٣):

(١) أن المثال هو الجوهر الثابت للشئ، أما الصفات الأخرى له فإنما تستمد حقيقتها من هذا الجوهر. وجوهر المثال عند فيلسوفنا هو ذلك الوجود الكلى فى ذاته، وحقيقته لا تنبع من أى شئ عداه، فهو مصدر حقيقته، وهو علة ذاته ويتحدد بذاته فهو أساس وعلة غيره، لكنه هو نفسه ليس له أساس سواه.

(٢) إن "المُثل" كلية؛ فالمثال ليس أى شئ جزئى؛ فمثال الحصان ليس هذا الحصان أو ذاك، بل هو المفهوم الكلى العام لكل الأحصنة. وهكذا الأمر بالنسبة لأى مثال آخر.

(٣) إن "المُثل" أفكار ولكنها الأفكار التى تمثل حقيقة الأشياء، والواقع أنه لا يوجد شئ أسمه الحصان بصفة عامة، فلو كان هذا لكنا قادرين على أن نجده فى موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدون أن يكون كليا. ولكننا بقولنا أن المثل أفكار يوجد خطآن يجب تجنبهما بعناية بالنسبة لنظرية أفلاطون؛ أولهما أن نفترض أنها أفكار إنسان ما، والخطأ الثانى هو افتراض أنها أفكار فى عقل الإله، وهذان الخطآن يرجعان ـ فى نظر ستيس ـ إلى أننا نجد صعوبة فى تصور الأفكار بدون مفكر[١٤]. لكن الحقيقة التى يؤكدها صاحب النظرية أن المثل ليست ذاتية أى ليست مُثلا فى عقل جزئى وموجود، بل هى مثل موضوعية ذات وجود موضوعى مستقل عن الذات، أى ذات. إنها أفكار حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل.

(٤) إن كل "مثال" وحدة قائمة بذاتها، فهو الوحدة وسط التعدد؛ فمثال الإنسان واحد بالرغم من أن الأفراد كثيرون. ولا يمكن عند أفلاطون أن يوجد إلا مثال واحد لكل فئة من الأشياء سواء الأشياء الحسية أو المعنوية.

(٥) إن "المُثل" ثابتة وغير فانية، فجوهر أى شئ يظل ثابتا؛ فالتعريف ـ الذى هو التعبير بالكلمات عن طبيعة المثال ـ هو شئ ثابت دائم على نحو مطلق. وبالتالى فإن المثال لا يمكن أن يتغير؛ فالأشياء الجميلة العديدة توجد وتفنى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى. إنه خالد لا يتغير ولا يفنى. إن تعريف الإنسان وجوهره سيظل هو هو حتى لو انتهى كل البشر فمثال الإنسان خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الأفراد وشيخوختهم وانحدارهم وموتهم.

(٦) "المثل" ماهيات الأشياء جميعا، فالتعريف يعطينا ما هو جوهرى وما هوى فى الشئ ؛ فلو عرفنا الإنسان مثلا بأنه "حيوان عاقل" فهذا يعنى أن العقل هو ماهية الإنسان ومن ثم فإن كون هذا الإنسان له أنف متجه إلى أعلى أو أن له شعر أحمر فهذه صفات عرضية ليست جوهرية بالنسبة للإنسان، فنحن لا ندرجها فى تعريف الإنسان.

(٧) كل "مثال" هو فى نوعه كمال مطلق، وكماله هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو الأصل الكلى الواحد لكل الأفراد الذين يشتقون من هذا الأصل بشكل أو بآخر. وطالما أن هؤلاء الأفراد يشتقون من هذا الأصل الكامل فهم إذن تنقصهم فكرة الكمال، ومن ثم فهم ناقصين وغير حقيقيين. إنهم بالتعبير الأفلاطونى مجرد "ظلال" لهذا الأصل الكامل الواحد.

(٨) أن "المثل" مفارقة أى توجد خارج المكان والزمان. وقد شرح ستيس هذه الخاصية للمثل بقوله "إن كونها خارج المكان فمسألة واضحة، فلو كانت فى مكان فلابد أن تكون فى موضع محدد وعلينا أن نكون قادرين على أن نجدها فى مكان ما. وقد يمكن للتسلكوب أو الميكرسكوب أن يكشف عنها. وهذا سيعنى أنها أشياء مفردة جزئية وليست كلية على الإطلاق. وهى أيضا خارج الزمان؛ فهى لا تتغير وهى خالدة وهذا لا يعنى أنها هى هى فى كل وقت، فلو كان الأمر هكذا فإن ثباتها سيكون مرجعه إلى التجربة لا إلى العقل. وكان علينا أن نتطلع إليها من وقت لآخر لنتبين أنها لم تتغير بالفعل. غير أن ثباتها ليست مسألة ترجع إلى التجربة بل هى مسألة معروفة للعقل وليس لهذا علاقة بالزمان، فهى بلا زمان[١٥]".

(٩) إن "المُثل" عقلانية أى أنه يتم معرفتها عن طريق العقل فإيجاد عنصر مشترك بين مجموعة الأفراد الذين يمثلون نوعا ما إنما هو من عمل العقل الذى يسميه ستيس هنا العقل الاستقرائى[١٦]. ونحن إن وافقناه على أن المثل يتم إدراكها عقلا، فإن العقل هنا هو بلا شك العقل الحدسى. وإن كانت إشارة ستيس هنا إلى المراحل الأولى للجدل الصاعد. فإن الأمر لا يظل كذلك على الدوام لأن العقل الاستقرائى ينتهى دوره حتما عند إدراك ما هو مشترك بين الأفراد سواء كانت أفراد حسية أو جزئيات لشىء معنوى. ولكن هذا المشترك ليس هو "المثال" فى ذاته. إن المثال فى ذاته شىء مفارق. وإدراك المفارقة والوحدة والثبات والأبدية وهى أهم صفات المُثل لا يتم إلا حدسا، فالحدس العقلى noesis كما أشرنا فى الفصل السابق هو ما به تتم المعرفة اليقينية بحقيقة المثال.

رابعاً: أسطورة "الكهف" وتوضيح نظرية المُثل:

تقوم نظرية المثل كما أسلفنا القول على التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس وعلى مفارقة العالم المعقول تماما للعالم المحسوس بحيث تكون العلاقة بينهما كعلاقة الظل بأصل الشىء الذى هو ظله. ولكن أسئلة كثيرة ربما يطرحها الدارس المبتدئ هنا مثل: لماذا افترض أفلاطون وجود الحقيقة فى هذا العالم المفارق؟، ولماذا اعتبر أن العالم المحسوس مجرد ظل للعالم المعقول؟ وكيف نتصور هذه العلاقة بين العالمين؟!

وقد جاءت خير إجابة قدمها أفلاطون على هذه الأسئلة وغيرها فى تصويره للأمر برمته فى "أسطورة الكهف" فهى ترمز وتكشف عن جوانب عديدة للفلسفة الأفلاطونية وخاصة تلك التى تتعلق بنظريتيه عن المعرفة والمثل، وهاكم فى البداية نص الأسطورة، يقول أفلاطون فى مطلع الكتاب السابع من "الجمهورية":

"تخيل رجالا قبعوا فى مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطل فتحته على النور ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا رؤية أى شيء سوى ما يقع على أنظارهم إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برءوسهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بُعد فى موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولنتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً مشابها لتلك الحواجز التى نجدها فى مسرح العرائس المتحركة والتى تخفى اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التى تعلو على الجدار وتشمل أشكالا للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعى أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا.

إن هؤلاء السجناء يشبهوننا؛ ذلك أولاً لأن السجناء فى موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الظلال التى تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف. كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التى تمر أمامهم إلا القليل.. وعلى ذلك فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟

وإن كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم أن الصوت آت من الظل البادى أمامهم؟ فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة فى كل شيء إلا الأشياء المصنوعة. ولنتأمل الآن ما الذى سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينيه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل.

فما الذى تظنه سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟! ولنفرض أيضا أننا أريناه مختلف الأشياء التى تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التى كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التى نريه إياها الآن؟!

- إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التى يمكنه رؤيتها بسهولة والتى يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التى نريه إياها الآن.

- أعتقد ذلك.

- وإذا اقتدناه رغما عنه ومضينا به فى الطريق الصاعد الوعر فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم ويثور لأنه اقتيد على هذا النحو بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أى شىء مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟!

- إنه لا يستطيع ذلك على الأقل في بداية الأمر.

- إنه يحتاج فى الواقع إلى التعود تدريجيا قبل أن يرى الأشياء فى ذلك العالم الأعلى. ففى البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها، وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها فى الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها فى النهار.

- بلا شك.

- وأخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس لا منعكسة على صفحة الماء أوعلى جسم أخر بل كما هى فى ذاتها وفى موضعها الخاص ... وبعد ذلك سيبدأ فى استنتاج أن الشمس هى أصل الفصول والسنين وأنها تتحكم فى كل ما فى العالم المنظور وأنها بمعنى ما علة كل ما كان يراه هو ورفاقه فى الكهف(١٧)".

وهكذا أجاب أفلاطون على تلك التساؤلات السابقة، حيث أوضح صورة العلاقة بين العالمين (المعقول والمحسوس) من خلال هذا التشبيه المتقن؛ فما نحن وهذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه إلا هؤلاء السجناء الذين لا يرون فى واقعهم داخل الكهف إلا الظلال لأشياء حقيقية توجد فى عالم آخر أعلى من عالمهم هذا وبعيد عنه.

وأحدهم - وهو رمز الفيلسوف هنا- لا يستطيع أن يدرك الحقيقة إلا بصعوبة شديدة وبعد مران وتدريب يجد فيهما من المشقة الكثير حتى يستطيع بعد فك قيوده - والقيود إشارة إلى ما فى عالمنا المحسوس هذا من رغبات ومطالب عملية شهوانية تقيدنا إليه فلا نستطيع الفكاك منها - أن يصعد ليعرف حقائق الأشياء التى كان يتصور سابقا أنها حقيقية، ويكتشف فى مرحلة بعد أخرى أنها لم تكن إلا ظلال الأشياء الحقيقية التى يراها الآن بصعوبة خارج الكهف، وما ذلك إلا لأنه لم يتعود من قبل على رؤيتها أو معرفتها!

إن هذا التصوير لذلك الطريق الصاعد الوعر الذى يقطعه سجين الكهف الذى فك قيوده وانطلق محاولا رؤية ما فى الخارج إنما هو تصوير لدرجات المعرفة التى عرضنا لها فى الفصل السابق.

وما يعنينا هنا هو ما فى هذا التشبيه من تصوير لعلاقة عالم الأشياء الحسية بعالم الحقائق (عالم المثل)؛ فما الأشياء الخارجية وأولئك الرجال وتلك الأدوات المصنوعة التى لم يكن سجين الكهف يرى إلا ظلالها، ما هذه الأشياء الخارجية إلا رمز "المثل" التى هى حقائق تلك الظلال وما هياتها الثابتة، وهى -كما فى التشبيه- توجد فى العالم "الأعلى" الذى يضيئه ضوء الشمس وفوقه الشمس ذاتها؛ وما الشمس هنا إلا الرمز الذى يرمز به أفلاطون إلى "مثال المثل" مثال الخير الذى تعادل مكانته فى العالم المعقول مكانة الشمس فى هذا العالم المحسوس، وهو كما يقول أفلاطون فى تشبيهه "علة كل ما يراه المرء".

إن هذا التصوير لعالم المثل وعلاقته بالعالم المحسوس ظل هو السائد فى كل محاورات النضج الأفلاطونية حتى محاورة "بارمنيدس"؛ فقد استخدم أفلاطون فى "الجمهورية" كما فى "فايدروس" وفى "فيدون" نظرية المشاركة فى المثل كفرض أساسى يحل مشكلة العلية الفيزيقية على أساس أن المثل هى علل الأشياء الحسية وقد أثبت من خلال هذا الفرض أيضا فى "فيدون" مسألة خلود النفس[١٨].

ولكن كان عليه فيما بعد أن يمتحن هذا الفرض، فرض وجود المثل، ووجود الأشياء المشاركة فيها. وقد تسبب هذا الامتحان العقلى لوجود المثل والتمييز بينها وبين الأشياء المشاركة فيها فى أزمة عنيفة عبر عنها أفلاطون فى محاورة "بارمنيدس".

خامساً: محاورة "بارمنيدس" وأزمة نظرية المُثل:

تتلخص هذه الأزمة فى أن المتحاورين فى بارمنيدس قد شغلتهم مسألة العلاقة بين المثل والأشياء، واكتشفوا أن علاقة المشاركة مسألة مستحيلة، لأنها لا يمكن أن تتم إلا على صورتين؛ فإما أن المثال بأكمله موجود فى كل شيء من هذه الأشياء وإما أنه يشارك بجزء منه فى كل شيء من الأشياء!

وإذا تمت المشاركة بالصورة الأولى لكان معنى ذلك أن المثال يفارق ذاته وهذا خُلف! كما أن المثال لن يكون فى هذه الحالة واحداً بل سيتعدد بتعدد الأفراد الذين سيشارك فيهم!. أما إذا كانت المشاركة بالصورة الثانية لكان يتعين فى هذه الحالة أن نقول أن مثالا من المثل وهو هنا مثال "الصغر" هو بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه وهذا خُلف! ومن جانب أخر فإن المشاركة، مشاركة المثال بجزء منه فى كل شيء من الأشياء معناه أن المثال سينقسم. وهذا يناقض صفات "الوحدة" و"اللامادية" التى افترضها أفلاطون للمثال من قبل[١٩].

وقد حاول المتحاورون تجنب هذه الصعوبات فى افتراض "المشاركة" فافترضوا علاقة جديدة هى "المحاكاة" أو "المشابهة"، حيث أن الشيء الذى يشارك فى المثال ليست علاقته به كعلاقة الجزء بالكل، وإنما كعلاقة الصورة بالأصل، أى أن ثمة تشابها بين الاثنين. وهذا التشابه هو ما به يتم إدراك العلاقة بينهما. لكنهم اكتشفوا أيضا أنه يمكن توجيه النقد إلى هذه العلاقة الجديدة لأنه إذا ما افترضنا أن الأصل والصورة متشابهان فهذا يعنى بالضرورة أن صفة مشتركة بينهما يمكننا على أساسها إقامة مثل هذا التشابه! وهذه الصفة المشتركة تفرض علينا أن نفترض وجود مثال أخر لهذه الصفة فوق هذا الشيء ومثاله بحيث يشاركان فيه معا. وهكذا إلى ما لا نهاية[٢٠].

وبموجب هذه الانتقادات التى وجهها أفلاطون بنفسه إلى نظريته عن المثل لم يعد شيئا مما كان يعطيها قيمتها من قبل موجودا. كما لم تعد خصائص المُثل هى هى كما سقناها من قبل!!! فالمثال لم يعد تفسيرا للأشياء ما دامت المشاركة مستحيلة، ولم

يعد المثال "وحدة" فى "كثرة" ما دام يمكن أن يتشتت فى كثرة لا متناهية من المُثل، كما لم يعد عالم المُثل موضوعا للعالم بناءً على ذلك، وبناءً على أنه أصبح مفارقا لنا بصورة جذرية لا نستطيع معها معرفة صورة العلاقة بيننا وبينه على وجه التحديد[٢١].

وقد زاد أفلاطون الطين بلة حينما كتب "ثياتيتوس" بعد "بارمنيدس" وانتقد فيها الصور الشائعة للعلم فى عصره فزاد الأزمة تأزما؛ ففى ثياتيتوس كما أوضحنا فى الفصل السابق انتقد التوحيد بين العلم والإحساس واعتبر أن المعرفة الحسية بالعالم المحسوس ما هى إلا ظنون وأوهام! كما انتقد التوحيد بين العلم والأحكام العقلية حتى لو كانت صادقة ومصحوبة بالبرهان وذلك لأنها أحكام مبنية على فروض متعلقة بالعالم المحسوس وبأشيائه المادية.

ومع ذلك، فإن المدقق فيما ورد فى ثياتيتوس سيجد أن اكتفاء أفلاطون بنقد المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية، وعدم إشارته إلى المعرفة الحدسية التى تعتبر المثل هى موضوعها الوحيد يعنى من طرف خفى أنه ترك الباب مفتوحا لإعادة بناء فرضيته عن وجود "المثل" من جديد ولكن على أساس عقلى منطقى وليس على أساس من التشبيهات والصور كما فى المحاورات السابقة.

وبالفعل فقد بدأ أفلاطون فى إعادة بناء النظرية من جديد من محاورة "السوفسطائى" التى بدأ يحل فيها المشكلات التى ترتبت على الانتقادات التى وجهت إلى المثل وعلاقتها بأشياء العالم المحسوس فى "بارمنيدس".

سادساً: محاورة "السوفسطائى" وحل مشكلات "الوجود" "والأحكام الخاطئة" :

إن الأزمة التى واجهتها نظرية أفلاطون فى الوجود فى "بارمنيدس" لم تقتصر على إثارة المشكلات التى تترتب على افتراض علاقة "المشاركة" أو "المشابهة" بين المثل والأشياء، بل أيضا أثيرت مشكلة العلاقة بين المُثل بعضها البعض.

ومن هذه المشكلة الثانية بدأت المناقشة فى قضية الوجود فى محاورة السوفسطائى، حيث حل أفلاطون هذه المشكلة من خلال افتراض خمسة مُثل أوأجناس عليا جديدة هى: الوجود والحركة والسكون والذاتية والاختلاف أو الغيرية. فالوجود يمازج كل من الحركة والسكون أى يمكن حمله عليهما كما أنه يمازج ويحمل على كل

موجود؛ فكل مثال (فى عالم المُثل) إنما هو موجود، وبما أنه موجود فهو ذاته أى هو "عين ذاته"، وبما أنه "عين ذاته" فهو "يختلف" عن غيره، وبما أنه ذاته فهو "ساكن" ثابت لا يتحرك، وبما أنه يختلف عن غيره فهو يمكنه أن يتحرك ليس بالمعنى المادى، بل بمعنى أنه بإمكانه إقامة علاقة ما مع غير من المُثل إما بالإيجاب أو بالسلب[٢٢]. إذن كل المثل تتشارك من خلال هذه الأجناس الخمسة العليا وتشارك فيها.

وفى ضوء هذه المشاركة بين المثل يمكن تفسير مشكلة "الخطأ" فى التفكير والحكم، تلك المشكلة المعلقة منذ محاورة ثياتيتوس، وكذلك إثبات واقعية اللاوجود.

وإذا ما بدأنا من النظر فى حله للمشكلة الثانية لوجدنا أنه أثبت واقعية اللاوجود بالنظر فى مثال الغيرية أو الاختلاف؛ ففى كل سلسلة الأجناس (المثل) كل منها أيا كان هو باستمرار غير الباقين وبالتالى فهو موجود باعتباره "عين ذاته"، وهو آخر بالنسبة لأى موجود آخر، فكل موجود يعرض كمية وجوده المحدودة ويعارض بها لا نهاية الموجودات الأخرى؛ و"فى كل مرة وجدت الأنواع الأخرى فالموجود لا يوجد[٢٣]"، و"فى كل مرة نقول اللاوجود لا نعنى كما يظهر ذلك نقيضا ما للوجود بل شيئا غيره فقط[٢٤]".

وعلى ذلك فاللاوجود موجود ولكن ليس كنقيض للوجود، بل هو وجود "الأخر" أو"الغير" بالنسبة لأى موجود.

والحقيقة أن أفلاطون قد أظهر هنا براعة منطقية فى إثبات قضيته؛ إذ أنه أكد عموما "أن النفى لا يدل على النقيض[٢٥]" كما كان يعتقد الكثيرون من معاصريه خاصة من فلاسفة الإيلية والميجارية. وهذا ما أكده المناطقة المعاصرون فى حديثهم عن الفئات؛ إذا أن "ما ليس أبيض" يشمل الأسود والأحمر والأخضر وما إلى ذلك. ومن ثم فإن الأبيض والأحمر متباينان دون تضاد أو تناقض كما قال جويلو Croblot وكما أكد أيضا رنوفيه Renouvier وغيرهما[٢٦].

ومن خلال هذه النظرة المنطقية المحكمة أكد أفلاطون أن "اللاوجود لا يقل وجودا عن الوجود بالذات لأنه لا يشير إلى ضد الوجود، بل يشير فقط إلى شيء آخر سواه[٢٧]".

ومن خلال تأكيد أفلاطون هذا لواقعية اللاوجود استطاع أن يفسر الحكم الخاطئ، فالحكم الخاطئ أو الصادق إنما يقعان على "قول" أو "قضية". والقضية -

ونفضل استخدام هذا التعبير المنطقى على اعتبار أن حديث أفلاطون هنا إنما هو أصل حديث أرسطو عن القضية والفرق بينها وبين العبارة[٢٨]- هى أبسط قول يحمل معنى، وهى تكون صحيحة "عندما تقول ما هو موجود"، وتكون خاطئة "عندما تقول ما ليس موجودا"؛ فإذا قلت "ثياتيتوس يجلس" و"تياتيتوس يطير" فهما قضيتان الأولى تطابق واقعا فهى صادقة، والثانية لا تطابق الواقع فهى كاذبة[٢٩].

إن مطابقة القضية لواقع موجود هو معيار الحكم على صدقها، وعدم مطابقتها للواقع الموجود هو معيار الحكم على كذبها. وهكذا فإن الفكر دائما فى نظر أفلاطون ينبغى أن ينصب على "وجود" ما، حتى لو كان هذا الوجود هو اللاوجود. بمعنى ما "إذ من المستحيل أن يكون فكر أو خطاب حول لا شىء[٣٠]".

ولكننا فى التفكير أو الخطاب إذا ما تحدثنا مؤلفين بين شىء ما وأحد خصائصه أو أفعاله أو انفعالاته.. الخ بحيث يكون هذا التأليف مطابقا لواقع الوجود، كان هذا تفكيرا أو خطابا صحيحا، وإذا ما تحدثنا مؤلفين بين شىء وما ليس بأحد خصائصه أو أفعاله أو انفعالاته.. الخ لكان حديثنا هذا غير مطابق لواقع الوجود، أى أنه حديث عن لا وجود بالنسبة لهذا الشىء، فهو إذن حديث خاطئ وهكذا.

ولعل القارئ هنا يتساءل: عن أى وجود نتحدث؟! هل عن مطابقة القضايا لواقع الوجود المحسوس، أم لواقع الوجود المعقول؟!

إن هذا التساؤل يقودنا مباشرة إلى حل المشكلة الأخيرة، تلك التى تتعلق بعلاقة المثل بالأشياء! فالمشكلة هنا تحل نفسها بنفسها ودون أن يشير إليها أفلاطون بصورة مباشرة؛ فالواقع الذى يشير إليه فى نصوصه السابق الإشارة إليها من محاورة "السوفسطائى" هو واقع "الوجود المعقول" وليس الوجود المحسوس؛ فالوجود المعقول هو ما أشار إليه أفلاطون هنا ب "الوجود الشامل والكامل من كل الوجوه"، ذلك الوجود الذى وصفه أيضا فى "طيماوس" بعبارة موازية وإن أضافت معانى أخرى إلى العبارة السابقة هى أنه "الحى الشامل من كل الوجوه[٣١]".

إن ذلك الوجود هو الذى يمثل الواقع الحقيقى عند فيلسوفنا، وهذا "الواقع المعقول" هو الذى تقع عليه معرفتنا على حد تعبير دييس[٣٢].

وعلى ذلك فإن المقصود بالمطابقة التى أشرنا إليها فيما سبق، هى مطابقة الجملة أو العبارة أو القضية لواقع العلاقة بين المثل فى العالم المعقول؛ فالعبارة الصحيحة هى ما تعبر عن إدراكنا العقلى اليقينى لواقع الوجود فى العالم المعقول؛ فإن كان مثال الإنسان يشارك فى مثال الجلوس، فإن عبارة "ثياتيتوس يجلس" عبارة صحيحة، لأن ثياتيتوس باعتباره فردا من أفراد "الإنسان" يمكنه الجلوس، فهى إذن عبارة تطابق واقع موجود. بينما عبارة "ثياتيتوس يطير" عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس باعتباره فردا من أفراد الإنسان لا يمكنه الطيران، فمثال الإنسان لا يشارك فى مثال الطيران(٣٣).

إن التفكير الإنسانى ينبغى أن ينصب على "الوجود الحقيقى"، والمعرفة اليقينية إنما هى المعرفة التى تطابق بين القضايا وبين واقع الحال فى "العالم المعقول" من خلال مسألة "المشاركة بين المثل". وتلك المشاركة هى ما تمكن أفلاطون من خلالها من حل مشكلة العلاقة بين المُثل والأشياء وذلك من خلال ما قلناه الآن عن كيفية التمييز بين الأحكام الخاطئة والأحكام الصادقة.

سابعاً: "طيماوس" و"فيليبوس" والتطور الأخير لنظرية المُثل:

بعدما نجح أفلاطون فى تأكيد ضرورة وجود المثل كمناط للمعرفة اليقينية، وحل المشكلات التى ترتبت على نقده لها فى "بارمنيدس"، اعتمد على ذلك فى فلسفته الطبيعية حينما تعرض لتفسير الكون فى "طيماوس"، إذ نجده فى المحاورة الأخيرة يكثر من الحديث عن "الحى بالذات" الذى هو هنا فى "طيماوس" عالم المثل(٣٤)؛ فالإله الصانع يُكّون نفس وجسد الأشياء المادية تبعا لذلك النموذج الذى يتأمله فى "عالم المثل". فالمثل هى العلل الفاعلة للأشياء وإن كان ذلك يتم بصورة غير مباشرة؛ إذ أن فاعلية المُثل فى عالم الأشياء لا تتم إلا بتوسط "الإله الصانع" فهو الذى يشكل هذه الأشياء حسب النموذج أو المثل التى يتأملها. فعالم المثل إذن أصبح علة ضرورية لوجود العالم المحسوس عند أفلاطون(٣٥).

أما فى محاورة "فيليبوس" فيقدم أفلاطون عرضا متطورا وجديدا لنظرية المثل وذلك من خلال تأثره بنظرية الأعداد الفيثاغورية؛ فقد رمز للمثل المفردة بالأعداد المثالية حيث رمز "بالواحد" لمثال الخير الذى نبعت منه كل المثل الأخرى كالأنساق المتدرجة من المشروط إلى شرطه(٣٦). كما جعل أصناف الوجود أربعة هى: اللامحدود والمحدود والمزيج من الاثنين ثم العلة أو السبب.

وقد اختلف المفسرون في تحليلهم لما ورد في "فيليبوس" حينما تساءلوا: في أي من هذه الأجناس الأربعة للوجود توجد "المثل" أو تحت أي منها ينتظم وجود ما؟!

لقد رجح بعضهم أنها تنتمى للمحدود، ورجح آخرون أنها تنتمى للمزيج من المحدود واللامحدود، ورجح فريق ثالث أنها تنتمى للعلة أو للسبب.

وقد جاء هذا الاختلاف بين المفسرين نظرا لأن أفلاطون لم يكن يتحدث في هذا الموضع عن "المثل"، بل كان يتحدث عن "اللذة" و "الحكمة" ويتساءل: أيهما أفضل؟! فوجد أن اللذة من صنف اللامحدود، بينما وجد أن الحكمة أو العقل من صنف المزيج من المحدود واللامحدود[٣٧].

وقد حل ديبس هذه المشكلة حينما اعتبر ونحن معه في ذلك أن الأقرب إلى الصواب أن نعد هذه الأجناس الأربعة للوجود "مثلا عقلية تشترك فيها المثل أو الأنواع الأخرى على غرار ما قدمه أفلاطون في السوفسطائي عن مشاركة المثل بعضها في البعض. ومن ثم فإن هذه الأجناس الأربعة باعتبارها "مُثلا" يمكن أن تتشارك ويمكن أن يشارك فيها غيرها وكذلك يمكن للجزئيات المفردة أن تشارك فيها مشاركة غير مباشرة[٣٨].

ولعل في هذا ما يشير إلى جانب جديد من حل معضلة "بارمنيدس"؛ إذ يمكننا الحديث من خلال هذه الأجناس ذات الصبغة الرياضية التي افترضها أفلاطون في "فيليبوس" عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول (المثال) أو تعدده! ومن ثم فإن أفلاطون قد اتجه في "فيليبوس" إلى الرياضة ومفاهيمها للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول، وقدم هذا التطور الأخير في مذهبه بطريقة تدريجية سواء في محاوراته أو في دروسه الشفهية[٣٩].

والجدير بالانتباه هنا أن هذا الربط بين عالم المثل والرياضيات لم يكن وليد محاورة فيليبوس وحدها، وإنما كان بوجه عام هاجسا أفلاطونيا عبر عنه أفلاطون في دروسه الشفهية بالأكاديمية؛ وقد أشار أرسطو في "الميتافيزيقا" إلى أن أفلاطون أعلن في هذه الدروس: (١) أن المثل تعتبر أعداداً رياضية. (٢) وأن الأشياء توجد بالمشاركة في الأعداد. (٣) وأن الأعداد مؤلفة من الواحد والكثير أو الثنائية اللامحدودة. (٤) وأن "الحد" و"اللامحدود" يشغلان مكانا غير محدود بين "المثل" و "الأشياء"[٤٠]، أي أنها تشغل مرتبة وسط بين المثل والأشياء المحسوسة.

ويبدو من ذلك أن نظرة جديدة للوجود والمثل كانت تتشكل ملامحها فى تلك الدروس الشفهية الأخيرة لأفلاطون والتى روى أرسطو جانبا منها، والتى ألمح إليها أفلاطون بنفسه بما كتبه في "فيليبوس". وهذه النظرة الجديدة كان يعاد على أساسها فيما يبدو تنظيم الوجود والمثل على أساس ارتباطهما بالأعداد.

ويمكن إجمال معالم هذا التنظيم الجديد للوجود بحسب ما ورد فى هذين المصدرين فيما يلى:

لقد أصبح العالم المثالى (عالم المثل) وهو الحى بالذات نموذجا للعالم المحسوس. وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الواحد تتكون مجموعة الأعداد المثالية، تليها الأطوال المثالية (مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق)، وبعد هذه الأطوال المثالية توجد المثل الأخرى التى أشار إليها فى محاوراته السابقة كلها أى مُثل الأشياء سواء كانت معقولة أو حسية، ،مُثل الأفعال والانفعالات والصفات .. الخ، وبعد هذه المُثل تأتى "المُثل الرياضية" التى هى فى مرتبة وسط بين عالم المثل وعالم الأشياء الحسية.

وعلى ذلك فإن لدينا الحى بالذات وهو عالم المثل، وله مبدأ صورى هو "الواحد"، ومبدأ مادى وهو "الثنائى" اللامحدود، ويمكننا القول بعبارة أخرى أن عالم المثل فى صورته الأخيرة أصبح يشتمل على نوعين من المُثل الرياضية، النوع الأول هو الأعداد المثالية وفى قمتها الواحد الذى هو فى نفس الوقت مثال الخير. والنوع الثانى المثل التى تشكل مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والعمق. ويربط بين هذين النوعين ما يسميه أرسطو نقلا عن أفلاطون "المثل الرياضية المتوسطة" التى تؤدى وظيفة التقريب بين المحسوس والمعقول حتى لا يكون الانتقال من العالم المحسوس "المادى" إلى العالم المعقول "المثالى" فجائيا وبلا تدرج(٤١).

وعلى أية حال، فإن نظرية المُثل الأفلاطونية وتطورها قد لاقت من المناقشات والانتقادات قدر ما لاقته فلسفة أفلاطون كلها. ودارت تلك المناقشات والانتقادات فى معظمها حول تساؤلات بعينها مثل: ما جدوى هذه النظرية؟! وما أهميتها؟! وهل وفق صاحبها فى عرضها عبر محاوراته ودروسه الشفهية؟! وهل استطاع بالفعل تفادى الانتقادات التى وجهها هو نفسه إليها والتى يمكن أن توجه إليها من الآخرين؟!

ويدون أن نخوض كثيرا فى تفاصيل تلك المناقشات التى ليس هنا مجال سردها[٤٢]، فإن ما يعنينا هنا هو السؤال الخاص بأهمية هذه النظرية؛ فهذا السؤال وإن كان له أهمية بالنسبة لنقاد أفلاطون وخاصة من الفلاسفة التاليين عليه بدءاً من أرسطو، فإنه فى اعتقادى سؤال لا معنى له بالنسبة لأفلاطون وبالنسبة لفلسفته؛ لأنه لا وجود لفلسفة أفلاطون بدون نظرية المثل، فكل جوانب الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا فى صدر هذا الفصل تقوم على نظرية المثل وعلى التمييز الأفلاطونى بين "عالم المثل" و"عالم الأشياء". ومن ثم فإن السؤال عن أهمية هذه النظرية يتجاهل أنها كانت شئنا أم أبينا جوهر وعماد فلسفة أفلاطون. فدارس فلسفة أفلاطون من داخلها لا يمكنه أن يتجاهل أهمية نظرية المثل بالنسبة لكل جوانب هذه الفلسفة.

إن السؤال عن أهمية هذه النظرية لا يكون له معنى إلا بالنسبة لمن يحاولون نقد فلسفة أفلاطون من خارجها! ومن ثم يكون لهم الحق فى أن يدركوا أهمية هذا الكشف الأفلاطونى في حل مشكلة عويصة من مشكلات الفلسفة، ألا وهى مشكلة "الكليات"، كما أن لهم الحق فى أن يرفضوا هذا الحل وعليهم حينئذ أن يقدموا لنا البدائل!



هوامش الباب السادس
الفصلان (الثالث والرابع)



هوامش الباب السادس

* هوامش الفصل الثالث:

(١) أنظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٧٤.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., P.176.

وكذلك Wild (J): Plato's, Theory of Man, Cambridge Massachusattes, Harvard University Press 1946, P. 177-178

(٢) راجع محاورة الجمهورية لأفلاطون (٥٠٩-٥١١)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، سبق الإشارة إليها، ص٤١٤-٤١٧.

(٣) أنظر لمحة عن شخصية ثياتيتوس التاريخية ودوره فى الحوار فى مقدمة الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، نشر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م، ص٧-٨.

(٤) أنظر: Cornford: Plato's Theory of knowledge, (Theaetetus) (151D - 187A), London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1973, PP. 29-108.

أنظر: نفس الموضع من محاورة "ثياتيتوس" فى الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، ص٤٦-١١١ ومقدمة المترجمة ص١٣-١٨.

وأيضا: أنظر تلخيصا لهذه الانتقادات في: ستيس:نفس المرجع السابق، ص١٢١-١٢٣.

(٥) أفلاطون: ثياتيتوس: الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص١٠٦.

(٦) نفسه، ص١١٠.

(٧) أنظر، مقدمة د. أميرة حلمى مطر بنفس المصدر السابق، ص١٨.

(٨) نفسه، ص١٩. وأنظر "ثياتيتوس"، الترجمة العربية، ص١١٤-١٤٣.

(٩) أنظر: مقدمة دييس للترجمة الفرنسية لمحاورة "السوفسطائى" التى نقلها الأب فؤاد جرجى بربارة للعربية منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٩م، ص١٧.

وأنظر أيضا: Gosling J.C.B.: Plato, Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1973, P. 137-139.

(١٠) د. أميرة مطر، مقدمة ترجمتها لثاتيتوس، ص٢١.

(١١) أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص١٥١.

(١٢) نفسه، ص١٦٥.

وقارن نفس المرجع في الترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

Cornford: Op. Cit., Theat. (210 A), P. 161.

(١٣) ديبس: أفلاطون، الترجمة العربية، ص١٠٦.

(١٤) أفلاطون: الجمهورية (٥١٠)، الترجمة العربية، ص٤١٦.

(١٥) نفسه (٥١١)، الترجمة العربية، ص٤١٧.

وقارن ذلك بما ورد فى نص شبيه لهذا فى محاورة مينون:

Plato: Meno (87 a), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of The Western Wold", P. 183.

(16) Taylor: Plato - The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Michigan 1960, P. 44.

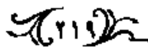
(17) Ibid.

(١٨) يجدر الإشارة هنا إلى أن الجدل الأفلاطونى يختلف فى طبيعته ووظيفته فى نواحى عدة عن الجدل السقراطى وإن كان الجدل السقراطى يعد بلا شك أصلا من أصول نظرية الجدل الأفلاطونية، كما يختلف الجدل الأفلاطونى من جانب آخر عن الجدل عند أرسطو، فالجدل عند الأخير مجرد فن ولا يمكن أن يكون منهجا للوصول إلى أى معرفة علمية.

[راجع كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، الطبعة الأولى ص٥٥ وما بعدها].

(١٩) أنظر: د. عزت قرنى: نفس المرجع السابق، ص١٠٠.

وأيضا: Zeller: Op. Cit., P. 129.



(٢٠) أفلاطون: الجمهورية (٥٣٢)، الترجمة العربية ص٤٤٣.

(٢١) أنظر: د. أميرة حملى مطر الفلسفة عند اليونان، ص١٨٩.

وأيضا: إميل برييه، نفس المرجع السابق، ص١٥١-١٥٢.

(22) Zeller: Op. Cit., P. 129.

(٢٣) أفلاطون: فايدروس (٢٦٥ د)، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر،ص١٠٦.

(٢٤) أفلاطون: الجمهورية (٥١١)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص٤١٦.

(٢٥) نفسه، (٥١١)، ص٤١٦.

(٢٦) نفسه، (٥٢٠)، ص٤٢٥-٤٢٦.

(٢٧) نفسه، (٥٣٣)، ص٤٤٥.

(٢٨) نفسه، (٥٣٥)، ص٤٤٦.

(٢٩) نفسه، (٥٣٤)، ص٤٤٦.

(٣٠) أفلاطون: فيدون (٦٥ ج)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص١٥٩-١٦٠.

وأنظر أيضا: (٦٧أ)، نفس الترجمة السابقة ص١٦٤.

(٣١) نفسه، (٦٧ج)، ص١٦٥.

(٣٢) نفسه، (٦٧أ)، ص١٦٤.

(٣٣) أفلاطون: الجمهورية (٥١٧)، ص٤٢٢.

(٣٤) أوجست دييس: أفلاطون، ص١١٠-١١١.

وراجع: أفلاطون: المأدبة، ترجمة وليم الميرى، الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٠م، ص٦٨ وما بعدها.

(٣٥) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٨٣.

(٣٦) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م، ص٩٥.

* هوامش الفصل الرابع:

(1) Ritche (D. G.): Plato, T. T. Clark, 2ed., London 1925, P. 87.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، بدون تاريخ، ص١٠٨.

(٣) أنظر من هؤلاء المؤرخين: د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٦٩.

(4)Ross (S. W. D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951, P. 162.

(5)Ibid

(6)Burnet (J): Greek Philosophy From Thales to Plato, Macmillian and Co. LTD., 1964, P. 125-145.

وأنظر أيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص١٧٧-١٧٨.

(7) Bambrough (R.): The Disunity of Plato's Thought, an essay in (Philosophy), October 1972, P. 300-301.

(8) Duncan (S. P.): Socrates and Plato, an essay in (Philosophy), October 1950, Vol. XV - No. 60, P. 355.

(٩) أنظر: Aristotle: Metaphysics (987a-b), Eng. Trans., P. 505.

(١٠) أنظر: كتابنا، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م، ص١٠٥.

(١١) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، ص٢٣.

(١٢) أنظر عرضا لهذا التطور فى كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٠٩-١٢٤.

وانظر فى ذلك أيضا: Copleston: Op. Cit., PP. 188-231.

(١٣) ولتر ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٢٧-١٣٠.

(١٤) نفسه، ص١٢٨.

(١٥) نفسه، ص١٢٩.

(١٦) نفسه، ص١٣٠.

(١٧) أفلاطون: الجمهورية (٥١٤-٥١٥-٥١٦)، الترجمة العربية، ص٤١٨-٤٢٠.

(١٨) أنظر: بربيه، نفس المرجع السابق، ص١٦٠.

(١٩) أنظر: Plato: Parmenides (131-132), Eng. Trans. By Jowett, in (Great Books of the Western World), P. 448-449.

(٢٠) أنظر: Ibid (132-133), P. 449.

(٢١) بربيه: نفس المرجع السابق، ص١٦٢.

(٢٢) أنظر: أفلاطون: السوفسطائى (٢٥٤ C) - (٢٥٨ C)، الترجمة العربية للأب فؤاد جرجى بربارة، ص١٧٤-١٨٤.

(٢٣) نفسه (٢٥٧ a)، الترجمة العربية ص١٨٠.

(٢٤) نفسه (٢٥٧ b)، الترجمة العربية ص١٨٠.

(٢٥) نفسه (٢٥٧ C)، ص١٨١.

(٢٦) أنظر: هامش ص١٨١ من نفس المصدر السابق.

(٢٧) نفسه، (٢٥٨ b)، ص١٨٣.

(٢٨) أنظر ما يقوله أفلاطون فى "السوفسطائى" (٢٦٠ e) وما بعدها، ص١٨٩ وما بعدها من الترجمة العربية، وقارن ذلك بما ورد فى كتاب "العبارة" لأرسطو لتجد الصلة التى نتحدث عنها. ويمكنك أيضا مراجعة كتابنا نظرية العلم الأرسطية الفصل الخاص بنظرية التعريف.

(٢٩) أنظر: نفس المصدر السابق، (٢٦٣ a-b-c-d-e)، ص١٩٧-١٩٩.

(٣٠) نفسه (٢٦٣ d)، ص١٩٩.

(٣١) أنظر: Plato: Timaeus (31), Eng. Trans. By Jowett, in (Great Books of the Western World), P. 448.

(٣٢) دييس: مقدمته للترجمة الفرنسية لمحاورة "السوفسطائى"، نقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة مع ترجمته للمحاورة، سبق الإشارة إليه، ص٤٤.

(٣٣) أنظر: د. أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٠، ص٤٩.

(٣٤) أنظر: ألبير ريفو: مقدمته لترجمته الفرنسية لمحاورة (طيماوس) لأفلاطون، نقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٦٨م، ص٤٩.

(٣٥) أنظر: Copleston: Op. Cit., P. 216-217.

(٣٦) أنظر: Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, New York 1956, P. 203-204.

أنظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص١٢٠.

وأيضا: دييس: مقدمته لمحاورة "فيليبوس"، ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٠م، ص١٢٧ وما بعدها.

(٣٧) دييس، نفس المرجع السابق، ص١٣٠-١٣١.

(٣٨) أنظر: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص١٣٥.

(٣٩) وأيضا: د. محمد على أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٤٠) أنظر: Aristotle: Metaphysics (Ch. 6-9), Eng. Trans. P. 505-511.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., P. 218.

(٤١) أنظر: Aristotle: Ibid.

وأيضا: د. محمد على أبو ريان: نفس المرجع، ص٢٤٠-٢٤١.

(٤٢) أنظر بعض هذه التفاصيل فى كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٢٥-١٢٦.

الفصــل الخامس

فلسفة الطبيعة

تمهيد ..

قد يكون من المستغرب عند البعض أن يتحدث أفلاطون عن الطبيعة وعن هذا العالم المحسوس محاولا تفسيره وخاصة أنه هو الذى وجه أقسى الانتقادات إلى الطبيعيين الأوائل والمتأخرين من السابقين عليه؛ لقد هاجم أفلاطون كأستاذه سقراط كل الفلسفات الطبيعية السابقة واعتبرها مذاهب ظنية تبحث فى عالم ظنى. إن الباحثين فى العالم الطبيعى من وجهة نظره يتوهمون أنهم سيصلون فى بحثهم إلى حقيقة ما، بينما هم فى رأيه يسيرون فى طريق مسدود لأن البحث فى العالم الطبيعى لن يولد إلا الظنون والأوهام وخاصة لدى من يكتفون بالبحث عن طبيعته من خلال مكوناته المادية (العناصر).

وهنا يكون السؤال المثير للتعجب، إذا كان هذا هو موقف أفلاطون من الباحثين فى الطبيعة ومن العالم الطبيعى، فلماذا إذن بحث فيه؟!

فى اعتقادى أن رفض أفلاطون لنظريات السابقين من الباحثين فى الطبيعة ربما يكون هو نفسه السبب فى أن يدلى بدلوه فى هذا الموضوع الهام؛ لأنه وإن كان لا يزال يعتبر أن دراسة الطبيعة لا يصلح لأن يكون موضوعا لعلم يقينى راسخ لأنه علم التغير والصيرورة، إلا أن البحث فيه مع ذلك يعد أمرا ضروريا لأسباب عديدة منها:

(١) إعادة الصلة المفقودة -عند السابقين- بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة.

(٢) إظهار وحدة الأشياء عن طريق بيان صلتها بمثالها الواحد المفارق.

(٣) بيان مكانة الإنسان فى هذا العالم الطبيعى وربط الطبيعة البشرية بالطبيعة الشاملة للكون [١].

وعلى كل حال فإن أفلاطون لم يقدم تفسيره للعالم الطبيعى باعتباره علما دقيقا، بل قدمه كفرض أو كأسطورة فى محاورته الشهيرة "طيماوس". ولعل هذا الطابع الأسطورى الذى اختاره ليكون إطارا لفلسفته الطبيعية يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أنه

لا يزال يعتقد – رغم تفسيره الخاص للعالم الطبيعي وفلسفته الطبيعية -أن البحث في العالم الطبيعي موضوع للمعارف الظنية المحتملة وليس موضوعا لليقين!

إن اختيار أفلاطون لهذا الطابع الأسطوري في "طيماوس"، كان إذن في رأينا أمراً متعمداً منه ولأسباب تعود إلى طبيعة فلسفته حول الوجود. ولذلك لا يصح أن نسلم بتلك الآراء التي تقلل من أهمية "طيماوس"، وتعتبرها "لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، وأنها تحتوي على قدر كبير من السخف[٢]"؛ إذ أن هذه الآراء ليست واعية بالأهداف التي حدت بأفلاطون إلى تقديم رأيه في العالم الطبيعي على هذا النحو الذي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ؛ فبالإضافة إلى ما قلناه فيما سبق عن اتساق ذلك مع موقف أفلاطون الفلسفي العام، فإن أي تفسير يقدمه العالِم لأي من ظواهر العالم الطبيعي إنما هو في الواقع رغم ما نمتلكه من أدلة على صحته يظل تفسيرا محتملاً!

ومن جانب آخر فإننا لا نوافق على ما طرحه تايلور Taylor بخصوص أن أفلاطون لم يقدم في "طيماوس" إلا عرضا أو تفسيرا للمذهب الفيثاغوري الذي يرجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد[٣]؛ فقد اعتمد تايلور في إثباته لذلك على أن "طيماوس" الذي عرض أفلاطون على لسانه هذا التفسير هو أحد الفيثاغورثيين، وعلى أن هذا العرض لتفسير العالم إنما يتفق مع الرؤية الرياضية التي قدمها الفيثاغورثيون في تفسيرهم للعالم.

والحقيقة أنه إذا ما أخذنا بجدية وصف أرسطو لأفلاطون بأنه كان من الفيثاغوريين[٤]، سندرك أن أحدا لا يستطيع أن ينكر تأثر أفلاطون بالفيثاغورثيين[٥]. فضلا عن أن التأثر الأفلاطوني بالآراء الفيثاغورثية في "طيماوس" ربما يرجع في أصله الأبعد إلى زيارته لمصر ولتأثره بأصل تلك الآراء الفيثاغورية ألا وهو التفسيرات المصرية القديمة لأصل العالم الطبيعي وقد كانت هي الأخرى ذات طابع أسطوري[٦]، وعلى أي حال فينبغي عدم المغالاة في الأثر المصري والأثر الفيثاغوري لأن الحقيقة أن التفسير الأفلاطوني للعالم الطبيعي جاء متوافقا مع فلسفته عموما ومن خلال نظريته عن المثل.

أولاً: قصة تكوين العالم الطبيعي:

تتلخص قصة تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون في أن ميلاد العالم قد حدث حينما قرر الإله "الصانع" أن يتدخل ليحول الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن خاضعة لأي اعتبار غائي.

أما كيف تم للصانع ذلك، وما هى الصفات التى أدخلها إلى هذا العالم وأوجده على أساسها؟! فهذا ما يوضحه أفلاطون على لسان "طيماوس" حينما يقول:

"إن تنسيق العالم وإنشاءه قد استوعب كلا من العناصر الأربعة بجملته لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمته، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا ذرة واحدة ولا أية طاقة من أحد تلك العناصر، وهذه كانت نواياه، أولا لكى يكون العالم حيا شاملا متكاملا فى غاية التكامل مؤلفا من كل الأجزاء. وعلاوة على ذلك لكى يكون واحدا فريدا إذ لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل. أخيرا كى لا يشيخ ولا يعقل، معتبرا أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهمته فى أناء غير مؤاتية فهى تفككه وتجلب له الأمراض والهرم وتؤدى به إلى البوار والدمار.

ولهذه العلة وبسبب هذا التفكير هندس الإله(*) العالم وجعله فريدا شاملا ومتكاملا عن جميع أجزاء العناصر طرا لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس. فقد يليق بالحى المزمع أن يضم فى ذاته جملة الأحياء شكل ينطوى فى ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولهذا آتاه شكلا كرويا يبعد مركز قطره إلى سطحه بُعدا متساويا من كل الجهات، وأداره تدويرا وجعله أكمل الأشكال وأشبه شىء بذاته وهو الشكل الكروى".[(٧)]

ويتضح من هذا النص الهام: (١) أن العالم الطبيعى قد صنعه الإله الصانع من جملة العناصر الأربعة المعروفة النار والماء والهواء والتراب على صورة هندسية فريدة وشاملة.

(٢) أن أهم صفات هذا العالم أنه عالم وحيد وفريد وأنه كل كامل وحى شامل.

(٣) وأنه قد اتخذ الشكل الكروى باعتباره أكمل الأشكال.

إن خيرية الإله الصانع إذن هى التى دفعته إلى أن يولج النظام فى الفوضى، وأن يصنع من المادة اللامحدودة هذا الكل الكامل.

(*) فضلنا هنا استخدام كلمة "الإله" بدلا من الله التى تستخدمها الترجمة العربية حتى يظل الفرق قائما بين تصورات أفلاطون، والتصور الدينى الإسلامى.

ولكن هل أوجد هذا "الصانع" هذا العالم من "عدم"؟! وعلى أى صورة صوره حينما بدل الفوضى إلى نظام؟!

ثانياً: مشكلة "خلق" العالم:

إن النص السابق ذكره لأفلاطون يشير إلى أن دور الإله الصانع فى نظره يتلخص فى تنسيق هذا العالم على نحو هندسى دقيق وشامل، ولكنه لم يصنعه من عدم، بل من مادة سابقة هى تلك العناصر الأربعة التى استخدمها برمتها ولم يدع منها أى ذرة خارج العالم. كما أنه حينما بدل فوضى المادة إلى نظام ومعقولية استند فى ذلك إلى وجود عالم المثل، ذلك العالم الأزلى الخالد. فقد فعل الإله الصانع هذا محاذيا صورة "الكل الحى السرمدى". وهذا ما يوضحه أفلاطون نفسه حينما يقول:

"ولما رأى أبو العالم ووالده صورةً للآلهة الأزليين وأنه كائن حى متحرك، جزل وابتهج وفكر أيضا أن يجعله أكثر شبها بمثاله. فكما أن ذاك المثال حى سرمدى حاول أن يجعل هذا "الكل" أيضا قدر الإمكان شيئا مماثلا"[٨].

وعلى ذلك فقد صنع الإله الصانع العالم من "المادة"، و"المثال" القديمين، ومن ثم فلا ينبغى أن نتورط فى نسبة القول بالخلق إلى أفلاطون كما فعل كورنفورد[٩]؛ فالإله الصانع لا يساوى مطلقا الإله الخالق، كما أن عملية الصنع لا تتساوى بعملية "الخلق من عدم".[١٠]

ففكرة الخلق من عدم لم تطرأ على ذهن أى فيلسوف من فلاسفة اليونان بما فيهم أفلاطون. ويشاركنا كولنجوود هذا الرأى فيما يتعلق بأفلاطون حيث يرى "أن الإله فى "طيماوس" عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلاقة على أية حال أفعال خلق مطلق لأنها تسلم بوجود شىء آخر غيرها هو النموذج الذى صنع العالم على غراره ... ولو سلمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سيصح القول بسبق وجود المادة لأن المادة والصورة متضايفان، ولو تصورنا وجوب سبق وجود صورة لهذا الشىء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقيا بسبق وجود مادته كذلك. وبذلك سيتم تصور فعل صنع الشىء أمراً مساويا للقول بفرض صورة معينة على مادة معينة".[١١]

ولكن إذا كان هذا التحليل يتسق مع ما ورد فى "طيماوس" حسب رأينا، فما الذى أدى إلى حدوث هذا الخلط فى فهم الأمر عند أفلاطون؟!

ربما يكون سبب هذا الخلط الذى وقع فيه بعض المفسرين هنا راجع إلى أن أفلاطون قد تحدث فى نفس المحاورة عن "حدوث الزمان"، وأدى هذا وخاصة لدى فلاسفة العصور الوسطى إلى أن يتصوروا خطأ أنه طالما أن الزمان - وهو شيء طبيعى- حادث فإن العالم كله حادث! وربما يزول هذا الخلط إذا ما عرفنا حقيقة أوطبيعة الزمان عند أفلاطون؛ فالزمان عنده أيضا ليس مخلوقا من عدم مطلق، بل هو مصنوع كأى ظاهرة من ظواهر الطبيعة.

أ- طبيعة الزمان:

لقد أوضح أفلاطون طبيعة الزمان حينما عرفه فى "طيماوس" بأنه "صورة متحركة للأزل" وحينما شرح لنا معنى ذلك التعريف بقوله:

"فيما كان [الإله] يزين السماء صنع للأزل الباقى فى وحدته صورة أزلية تجرى على سنة العدد، وهى ما سميناه، زمانا؛ لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الإله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك. فكل أقسام الزمان هذه، وال "كان" وال "سيكون" غدت أصنافا له. ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلى غير أننا لا نصيب فى ذلك، فنحن نقول عنه وندعى أنه كان وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول أنه "كائن" حسب النطق والتفكير الصحيح. أما ال "كان" وال "سيكون" فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجارى فى الزمن لأنهما حركتان وتحولان ... فالزمان إذن حدث مع الفلك ليولدا معا وينحلا معا إن جرى انحلالهما يوما ما. وحدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفلك أيضا كان وهو كائن وسيكون بلا انقطاع ما دام الزمان"(١٢)

إن المتأمل لهذا النص يجد أن الزمان حادث مثله مثل الفلك والسماء؛ فالجميع ركبه الإله وصنعه على "مثال" سابق؛ فالزمان هو "الصورة المتحركة للأزل" أى أنه قد "حدث على "مثال" طبيعة الأزل"، وهو "يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة".

لقد ظهر الزمان إلى الوجود إذن فى الوقت الذى ظهر فيه العالم الطبيعى بسمائه وأرضه وكائناته. وفى ضوء هذه النصوص نستطيع أن نفهم ذلك التعريف الغامض للزمان بأنه "صورة متحركة للأزل" على أساس أنه يعنى أولاً: أن الزمان

ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعى المادى، وما دام كل شىء فى هذا العالم الطبيعى يتغير، فكذلك الزمان فهو يمر وينقضى. وثانياً: ما دام كل شىء فى هذا العالم الطبيعى صورة مطابقة لشىء ما فى العالم المعقول، فكذلك يكون الزمان صورة منقولة عن العالم المعقول، وتطابق مرور الزمان فى العالم الحسى. وثالثا: أن هذا الشىء الذى يطابق الزمان لا يمكن أن يكون لا زمانا لأن اللازمان سلب محض ومن ثم يكون عدما. ومن الواجب أن يكون هذا الشىء موجبا. وهذا الشىء الموجب هو "الأزل" أو بتعبير آخر "الأبدية"، و"الأزل" أو "الأبدية" يعنيان حالة من الوجود لا تتضمن أى تغير أو حدوث شىء ينقضى لأنها تحتوى كل شىء ضرورى لها فى كل آن من وجودها(١٣).

فالمثال الذى يطابقه الزمان هو ككل المثل يمثل الثبات وعدم التغير وإن كان له آنات أو لحظات مثل الآن، وكان، وسيكون أو تقسيمات تشير إلى جانب من طبيعته فى علاقته بدوران الفلك مثل الليل والنهار والشهور والسنين، فإن هذه التحولات والتغيرات شأنها شأن كل ما يجرى فى العالم الطبيعى من تغير وصيرورة.

وإذا كان الإله الصانع واحدا، والمثال الذى على غراره صنع كل الأشياء واحدا، فما علة الكثرة والتغير فى هذا العالم الطبيعى؟!

ب- طبيعة المكان أو المحل:

إن المادة بعناصرها الأربعة هى سبب هذه الكثرة بلا شك وعلتها. فالمادة هى التى تقبل التشكل والتعدد بحسب "المثال" الذى يفرضه الإله الصانع عليها حتى يسود النظام بدلا من الفوضى.

لقد تحدث أفلاطون عما أسماه "بالقابل" أو "الوعاء" أو "المحل" الذى هو "وعاء لكل حدوث وصيرورة وبمثابة حاضنة ومرضع"(١٤).

إن هذا الوعاء أو القابل ليس سوى "المكان" الذى أوضح أفلاطون فى "طيماوس" طبيعته قائلا:

"إن "القابل" مزمع أن يكون انطباعاً وختماً مذوقا يتخذ فى نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثم فإن هذا القابل بالذات الذى يقيم فيه المحدث المتسم بسمة (المثال الدائم) لا يعد إعدادا جيداً ولا يهيأ تهيؤاً حسنا لذلك ما لم يكن بلا شكل خاليا

من هيئة كل الصور المزمع أن يتقبلها من مصدر ما لأنه إذا شابه شيئا من الأشياء الوالجة فيه فعندما يقوم على قبول سمات طبيعية مضادة أو مخالفة كل المخالفة لا يمكنه عندئذ إلا أن يتشبه بها تشبها سيئا، وإلا أن يبرز هو أيضا بمظهره الخاص، ولذا وجب أن يظل الجنس القابل فى ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيئات" (١٥).

إن المكان إذن عند أفلاطون ليس إلا ذلك "القابل" الذى يقبل كل ما يولج فيه فهو مستودع للصور دون أن يكون له صورة أو مثال معين لأنه ببساطة هو الذى يقبل الصور وعليه أن يتشكل تبعا لها، فهو على حد تعبير كولنجوود شبيه بالطين الذى يستخدمه المثال أو الورقة التى يستعملها الرسام(١٦).

والجدير بالذكر هنا أن أفلاطون لم يتحدث عن صنع الإله للمكان على غرار صنعه للزمان، بل تجاهل ذلك تماما واعتبر أن المكان والمادة من المسلمات الضرورية للحديث عن نشأة العالم وتكونه. ولم يختلف أفلاطون هنا عن الأيونيين الذى اعتمدوا فى فلسفتهم الطبيعية على القول بأن المادة حقيقة معطاة أو بالأحرى على القول بأن المادة والمكان شيئان معطيان بسبب اعتقادهم فى قدرة المادة على التكثف والتلطف حيث أن "طيماوس" اعتمدت على التسليم بوجود المكان وبوجود المادة واعتبرتهما المستودع الضرورى للصور(١٧)، والقابل لأى تشكل من قبل الصانع.

ثالثاً: مشكلة النفس الكونية (نفس العالم):

أ- معنى النفس الكونية وعلاقتها بالصانع:

إن حديثنا السابق عن تكون العالم وعناصره المادية إنما تشكل فى الواقع الجانب الأول من العالم وهو "جسم العالم"، بينما الجانب الأهم فى تفسير أفلاطون للعالم الطبيعى هو "النفس"؛ إذ أن العمل الأول للصانع فى صنعه للعالم إنما هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل. ونفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية تتمثل حركتها ووعيها فى صورتها ذات القدرة المحدودة. إنها هى الرابطة بين المثال والشىء المحسوس، وهى تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة كالذاتية Sameness والغيرية Otherness(١٨).

وقبل أن نستطرد فى الكلام عن النفس ووظيفتها، يجدر الإشارة إلى مشكلة هامة تتعلق بالتناقض الذى يبدو للوهلة الأولى بين قول أفلاطون فى "طيماوس" بحدوث النفس وأنها كانت أول ما أبدع الإله الصانع، وبين ما ورد فى "فايدروس" وفى "القوانين" من أنها قديمة باعتبارها مبدأ الحركة ومبدأ الوجود الحى(١٩).

والحقيقة أنه لا تناقض هناك؛ فقدم النفس باعتبارها مبدأ الحركة ومبدأ الوجود الحى لا يتعارض مطلقا مع كونها "حادثة" بالنسبة للإله الصانع؛ فالإله الصانع خلق (صنع) النفس أولا ثم صنع بعد ذلك العالم وبه النفوس الجزئية. ومن ثم تكون النفس الكلية - الكونية حادثة بالنسبة إلى الإله، وقديمة بالنسبة إلى الأشياء المصنوعة الأخرى.

وربما تكون المشكلة الحقيقية هنا هى: ماذا عن علاقة هذه النفس الكونية- الكلية (نفس العالم) بهذه النفوس الجزئية؟! وما هى وظيفتها؟!

ب- علاقة النفس الكونية بالنفوس الجزئية:

لقد وصف أفلاطون هذه النفس الكونية - الكلية أو نفس العالم كما سماها فى "طيماوس" بأنها تتخلل العالم بأسره وتحيط به من الخارج كغلاف له بحيث يمكن القول أن جسم العالم ملفوف فى نفسه. ولما كانت هذه النفس تتبع نظاماً معينا من الموجودات فهى تقع فى موقع متوسط بين العالم المادى أو الطبيعة كمركب من الأحداث المتغيرة وبين العالم اللامادى أو عالم الصور غير القابلة للقسمة، لذلك كانت النفس فى العالم وخارجه معا؛ فالنفس فى الإنسان مثلا تتخلل جسمه كما تتجاوز حدود هذا الجسم كما يظهر فى حالات الرؤية والسمع والفكر [٢٠].

وعلى ذلك فإن ارتباطا وثيقا بين النفس الكلية (نفس العالم) وبين النفوس الجزئية؛ فصانعهما واحد وقد صنع النفس الجزئية المماثلة لنفس العالم من حيث أنها كروية مثلها وتنطوى أيضا على دائرة الشىء فى ذاته (أى الذاتية) ودائرة الآخر (أى الغيرية) ولها أيضا دوراتها التى يتعلق بعضها بالكيان وبعضها الآخر بالصيرورة [٢١].

وقد بسط أفلوطين هذه القضية الأفلاطونية فى تاسوعاته بقوله "إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها فى نفس القالب الذى صيغت منه نفس العالم وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفين عن النفس الكلية على نحو واضح بالرغم من أنها قد صنعت على نفس النمط [٢٢]".

وربما يتضح الفرق بين وظيفة النفس الكلية ووظائف النفوس الجزئية إ ذا ما رجعنا إلى وصف أفلاطون للنفس الكلية فى "فايدروس" باعتبارها ترعى مجموع الأشياء سواء كانت الأشياء الحية أو غير الحية "فهى تشمل بعنايتها كل ما هو خال من النفس [٢٣]". أما النفوس الجزئية فهى نفوس الكائنات الحية فهى تمثل علل الحركة لهذه الكائنات وسر حياتها.

وعلى كل حال، فإن الغموض يكتنف التفصيلات الكثيرة التى أوردها أفلاطون فى "طيماوس" عن الكائنات الجزئية وتركيبها وهندسة هذا التركيب، كما أنه يكتنف كذلك نظريته فى النفس الكونية هذه وعلاقتها بالصانع؛ إذ أن البعض لا يزال يعتقد أن افتراض وجود نفس كلية (كونية) بجانب الإله الصانع يعد افتراضا زائدا عن الحاجة(٢٤).

والحقيقة أننا نعتقد مع روس أن أفلاطون لم يكن لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصانع إلهى سامٍ بدون أن يكونا معا ضروريين لإيجاد العالم بصورته التى نراها(٢٥)؛ فمن الطبيعى أن ينسب للإله الصانع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض، بينما يمكن أن ننسب إلى النفس مشاركته فى مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى(٢٦).

وعلى أية حال، فإنه رغم ذلك الغموض، وتلك المشكلات التى تحيط قصة التكوين، تكوين العالم فى "طيماوس" إلا أن المرء لا يملك إلا أن يتملكه الإعجاب من محاولة أفلاطون المدهشة تفسير العالم الطبيعى من خلال هذه النظرة الغائية التى نجح من خلالها فى تفسير النظام الهندسى الدقيق الذى يسود هذا العالم برده إلى علة أعلى هى الإله الذى نفخ فيه من روحه وفرض عليه هذا النظام.

ورغم أنه قدم هذا التفسير فى صورة "أسطورية" ظنية فى "طيماوس"، إلا أنه ختمها بعبارة رائعة توضح أن هذا العالم إذا ما صدق عليه هذا التفسير الأفلاطونى المفترض سيكون أكمل عالم ممكن. يقول أفلاطون فى نهاية المحاورة:

"والآن نقول أن خطابنا عن "الكل" برمته قد انتهى لأن هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية، المائتة منها والخالدة وأخذ ملأه بها، وغدا حيا منظورا يشمل الكائنات المنظورات، وإلها محسوساً هو صورة الإله المعقول، صار أعظم وأفضل وأكمل فلك، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد"(٢٧).

ولعل أهم ما فى تلك العبارة الختامية أن أفلاطون قد أكد فيها على أن هذا العالم إنما هو "مولود الإله الواحد"، إذ أن ذلك يوضح بما لا يدع مجالا للشك أنه إنما كان يؤمن بإله واحد فوق كل الآلهة الأخرى، وبأن هذا الإله الواحد هو أصلها ومبدعها جميعا، كما أنه هو صانع هذا العالم الطبيعى بكل ما فيه من نظام دقيق.

الفصل السادس

طبيعة الإنسان ونظرية النفس

تمهيد ..

لا شك أن فهم حقيقة الإنسان وماهيته كان هو الهدف النهائى لفلسفة أفلاطون الطبيعية والإلهية على حد سواء. ولا شك أيضا أنه ورث هذا الاهتمام بالإنسان وقضاياه عن أستاذه سقراط الذى كان يعتبر أن الإنسان هو أهم كائن فى العالم، وهكذا اعتبره أفلاطون أيضا[١]. وربما ورث أفلاطون أيضا عن أستاذه سقراط تفسيره للطبيعة الإنسانية إذ أنهما معا يعتقدان أن الإنسان بماله من نفس إنما ينتمى إلى ذلك العالم العلوى الإلهى الخالد، وبماله من جسم ينتمى إلى هذا العالم الأرضى الفانى!

ولكن بينما كان سقراط يعتقد فى تلك الطبيعة المزدوجة للإنسان على نحو كلى، نجد أن أفلاطون قد أفاض فى شرح هذه الطبيعة الإنسانية وحللها تحليلا متميزا عبر محاوراته المختلفة.

وبالطبع فقد تميزت نظرية أفلاطون عن النفس بإحكام ميتافيزيقى استمده من نظريته عن المثل، وبطابع صوفى استمده من تأثره بالأورفية والفيثاغورية[٢] من جانب، وبالآراء المصرية القديمة عن طبيعة النفس وخلودها من جانب آخر؛ فالتمييز بين النفس والجسم عقيدة مصرية قديمة أثرت وتداخلت مع العقيدة الأورفية التى كان يؤمن أصحابها بأسطورة تقول إن الإنسان خلق من رماد التيتان العمالقة الذين أهلكهم الإله زيوس بنار صواعقه جزاء لهم على قتلهم الإله ديونيسيوس ابن زيوس، والتهامهم لأجزائه! ومن هنا فإن الإنسان يحتوى على مبدأ الشر باعتباره مخلوقا من رماد التيتان رمز الشر، ويحتوى أيضا على مبدأ الخير حيث أن أطرافاً من الإله الذبيح توجد فى ذلك الرماد الذى خلق منه. وهكذا آمنوا بأن الجسد مبدأ الشر والنفس مبدأ الخير فى الإنسان حيث أن الأول يمثل قبرا للثانية!. والهدف النهائى هو تحرير النفس من هذه الحياة الفانية عن طريق التطهير المتواصل والبُعد عن المحرمات. وهذا هو الطريق لخلاص النفس فى نظر أورفيوس وأتباعه للتخلص من عجلة الميلاد (أى من التناسخ) والعودة إلى العالم العلوى بما فيه من سعادة كاملة[٣].

ولا شك أن إيمان الفيثاغوريين بالفصل بين النفس والجسم وثنائية الطبيعة الإنسانية، فضلا عن الإيمان بالتناسخ إنما مصدره هذه العقائد الأورفية ذات الأصول الشرقية. وقد تأثر سقراط كما تأثر أفلاطون بهذه الآراء القديمة؛ وإن كان سقراط قد توقف فى آرائه عن النفس عند تأكيد أنها وخاصة القوة العاقلة هى جوهر الإنسان، ومن ثم على المرء أن يعتنى بنفسه وبعقله وأن يركز على معرفة جوهر ذاته حتى يمكنه أن يسلك وفقا لما يحقق هذا الجوهر.

لقد كانت نظرة سقراط إلى النفس كجوهر مستقل عن الجسم تستهدف فى الأساس غاية عملية أخلاقية، ولذلك فلم يتوقف كثيرا عند المشكلات النظرية المجردة حول طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم أو حول أصلها ومصيرها بعد فناء هذا الجسم.

وبالطبع فقد استمرت هذه النزعة عند أفلاطون، ولكن آراء أفلاطون قد تطورت فأصبحت نظرية النفس عنده ذات أبعاد ثلاثة؛ بُعد أخلاقى، ومعرفى، وأخروى[٤]. وهذه الأبعاد الثلاثة تتضح إذا ما تعرفنا أولا على أصل النفس عنده ثم ثانيا على رأيه فى طبيعة النفس وصلتها بالجسد، ثم ثالثا على مصير النفس بعد تركها هذا الجسد.

أولاً: أصل النفس الإنسانية:

يؤمن أفلاطون بالأصل الإلهى للنفس؛ فقد صور فى "فايدروس" النفس الإنسانية وهى تسير خلف الموكب السماوى للنفوس؛ ذلك الموكب الذى يقوده الإله زيوس "الذى يتقدم الجميع بمركبته ذات الأجنحة فيوجه سير جميع الأشياء ويرعاها ويتبعه جيشين من الآلهة والجن وقد انتظمت فى إحدى عشرة فرقة"[٥]. ولكن لنلاحظ أنه بينما تكون النفس الإنسانية فى ذلك الموكب السماوى مركبة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما" فإن "نفوس الآلهة جيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيرة[٦].

ولذلك فإنه بينما تستطيع النفوس الإلهية مواصلة دورانها فى الموكب الإلهى متسلقة المرتفعات الوعرة حتى تصل إلى قبة السماء وتجتازها "حتى تقف على ظهر القبة السماوية وفى وقفتها هذه ترفعها حركتها الدائرية حتى تدرك الحقائق التى توجد خارج السماء[٧]"، نجد أن النفوس البشرية ذات المركبات التى تجرها الجياد المجنحة تسير و "الأمر عسير عليها لأن الجواد الجامح يتلكأ ويجذب عربته نحو الأرض ويثقل على السائق الذى لا يطيق قيادته[٨]".

ومن ثم فإن هذه النفوس لا تستطيع اللحاق بركب الموكب الإلهى "وإن كانت تسعى جاهدة لتتبع الآلهة، فهذه واحدة يرفع حوذيها رأسه نحو المكان الذى هو خارج السماء فيندفع فى حركة دائرية ويكون من الصعب عليها أن تتجه نحو الحقائق بسبب الاضطراب الذى تسببه له الجياد، وهذه أخرى قد ترفع رأسها تارة وقد تحنيها تارة أخرى، ولما كانت لا تستطيع السيطرة على الجياد فإنها تتمكن من رؤية بعض الحقائق وعدم رؤية بعضها الأخر(٩)".

وبالطبع فإن بقية النفوس الأخرى تتدافع محاولة الصعود "بلا جدوى إذ تتخبط فى هذا الزحام فتتعثر فيما بينها، وكل منها تحاول أن تتقدم الأخريات. فالحشد والصراع والعرق تبلغ أقصى مداها. وفى هذه الظروف تعجز كثير من النفوس لعدم سيطرة الحوزية. وعندئذ تفقد ريشها، وأخيرا وبعد أن يكون التعب قد نال من الجميع تبتعد النفس دون أن تصل إلى تأمل الحقائق، أما وقد ابتعدت فإنها لا تتغذى إلا بالظن(١٠)".

وعلى كل حال، فإن النفس التى تظل مزودة بأجنحتها فإنها تظل محلقة "فى الأعالى وتسيطر على العالم بأجمعه"، "أما النفس التى تفقد أجنحتها فإنها تظل تزحف حتى تصطدم بشىء صلب فتقيم فيه، وتتخذ جسما أرضيا يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هى فى الواقع مصدر قوته(١١)"، إذ أن "ما يحرك نفسه ليس شيئا آخر سوى النفس، فهى مصدر حياة ذلك الكائن الحى الذى يتلقى مبدأ حركته من باطنه أى من النفس(١٢)".

ومن خلال تلك الصورة التى حرصنا على أن نقدمها بلغة أفلاطون نفسه، يتضح لنا ذلك الأصل الإلهى للنفس الإنسانية ومدى ما بذلته من جهد لتدرك الحقائق وهى تتدافع بقوة خلف هذا الموكب السماوى للنفوس الإلهية، ومنها من ينجح ومنها من يفشل، وحسب قدرة كل واحدة من هذه النفوس على النجاح فى إدراك بعض الحقائق يكون شكل الإنسان الذى ستسكن جسده؛ فالنفس التى استطاعت أن ترى الحقيقة فى أبهى صورها "تستقر فى رجل تهيأ ليكون فيلسوفا محبا للحكمة"، تليها النفس التى تستقر فى "ملك يحكم بالقانون أو محارب ماهر فى القيادة"، تليها النفس التى "تحيا فى سياسى أو رجل أعمال ومال(١٣)".

ومما سبق يتضح درجات النفس العارفة عند أفلاطون وكيف يتصور نزولها من عالمها الإلهى وارتباطها فى جسد مناسب لدرجة معرفتها الإلهية، فى حياتها الدنيا؛ إذ أنها

بقدر ما رأت من حقائق في حياتها السابقة على نزولها في الجسد، بقدر ما تحيا حياة السعادة الحقيقية في هذه الدنيا حيث أن ما عرفته سابقاً واستمرار تذكرها له يجعلها لا تنقاد لشهوات الجسد ورغباته فتظل مسيطرة عليه قادرة على قهره وترويضه حتى تعود مرة أخرى إلى ذلك الأصل الإلهي الذي جاءت منه. وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن طبيعة النفس ليس في عالمها الإلهي الأول هنا، بل في حياتها الدنيا هذه داخل الجسد.

ثانياً: طبيعة النفس الإنسانية :

إن فهم طبيعة النفس الإنسانية ككل مرتبط عند فيلسوفنا بفهم ذلك الأصل الإلهي لها، فهي قد حلت في الجسم كعقاب لها على تقصيرها وعدم قدرتها على تتبع الموكب الإلهي السماوي للنفوس فثقلت وفقدت ريشها فسقطت على الأرض. إنها حينما تسقط على الأرض، تحل في الجسد وكأنها أشبه بمن دخلت "سجنا" أو "قبرا"!

ولما كانت كل واحدة من نفوسنا البشرية قد حظيت ولو بأقل القليل من رؤية الحقيقة على اعتبار "أن النفس التي لم تحظ برؤية الحقيقة لا يمكن لها أبدا أن تتخذ صورتنا البشرية(١٤)"، فإنها حينما تحل في الجسد تبدأ مرحلة الصراع معه حتى يمكنها في النهاية أن تتخلص منه ومن غيره من الأجساد الأخرى التي قد تحل بها، وتعود إلى أصلها الإلهي مرة أخرى!

ومن هنا يجدر بنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد آمن أولاً: بأن النفس هي الجزء الإلهي من الإنسان، وثانياً: أنها هي التي تمثل الجوهر الحقيقي للإنسان، وثالثاً: أنها هي التي ستلقى المصير في النهاية إما بالثواب أو بالعقاب.

وقد أكد أفلاطون عبر محاوراته المختلفة هذه المعتقدات منذ محاوراته الأولى؛ ففي "جورجياس" نجده يتحدث عن "نزول النفس إلى هاديس مثقلة بالأوزار" والمصائب التي ستلحق بها(١٥). وفي محاورة "مينون" التي تحدث فيها عن نظريته في التذكر، أي تذكر المعارف السابقة للنفس نجده يقول أن النفس إذا ما تطهرت وخلصت نيتها واتجهت إلى التركيز في موضوع المعرفة، نجدها إذا ما استطاعت أن تتذكر شيئا معينا واحداً يمكنها أن تتذكر كل الأشياء الأخرى لأن كل الأشياء الطبيعية من جنس واحد(١٦).

ولعل هذه المعتقدات هى ما جعلته يتحدث فى "الجمهورية" عن تفاصيل صراع النفس مع الجسم حال نزولها فيه؛ حيث بين أن ثمة قوى ثلاث للنفس تتصارع بداخل الجسم؛ القوة الشهوانية ومكانها فى الجزء الأسفل من الجسم، القوة الغضبية وهى الموجودة بالصدر، والقوة العاقلة وهى الموجودة بالرأس، وكل واحدة من هذه القوى تؤدى وظيفة معينة؛ فالعاقلة وظيفتها اكتساب المعرفة، والغضبية وظيفتها تكمن فى أن الإنسان بها يندفع ويغضب ويثور، أما القوة الشهوانية فبها يبحث الإنسان عن اللذة سواء كانت لذة طعام أو جنس أو ما يماثلهما من المتع الحسية(١٧).

وقد شرح أفلاطون فى "طيماوس" وضع هذه القوى النفسية داخل الجسم فى إطار حديثه عن تركيب الكائنات الحية؛ فالقوة العاقلة توجد فى الرأس ويفصل العنق بينها وبين القوتين الأخريتين. أما القوة الغضبية فتوجد فى الصدر ويفصل الحجاب الحاجز بينها وبين النفس الشهوانية. ويقوم القلب بمهمة الربط بين أجزاء الجسم جميعا عن طريق الدم(١٨).

وإذا ما وضعنا فى الاعتبار كل حديث أفلاطون عن النفس فى محاوراته المختلفة، لوجدنا أنه يفسر سر هذا الصراع بين قوى النفس على أنه نتيجة ارتباطها بالجسم؛ فالنفس واحدة فى ماهيتها وجوهرها، لكن بدخولها السجن (الجسد) تنقسم حسب أجزاء هذا الجسد إلى هذه القوى الثلاث لتؤدى وظائفها الثلاث. ولا شك أن الصراع يحدث نتيجة أن كل واحدة من هذه القوى تريد أن تؤدى وظيفتها باستقلال عن القوتين الأخريتين. ولما كان "العقل" أحد هذه القوى فإنه لابد أن يتدخل لتنظيم عمل القوتين الأخريتين، بالضبط كما يقوم الحوذى بقيادة الجوادين فى العربة نحو الطريق المستقيم دون أن يترك فرصة لأحدهما ليميل بها إلى اتجاهه يمينا أو يساراً.

وإذا ما تم ذلك داخل الإنسان، فإن القوة العاقلة تقود الجسم وتمنع الصراع بين قوى النفس. وبهذا تتحقق العدالة داخل الفرد، وفى هذا يكون الفرد على أول الطريق الأخلاقى السليم؛ فأساس الأخلاقية عند الإنسان هو تحكم العقل حينما يتحلى بفضيلة الحكمة فى قوتى الغضب والشهوة، فإن استطاع ذلك فقد تحققت لدى الإنسان فضيلة الشجاعة (وهى فضيلة النفس الغضبية)، وفضيلة العفة (وهى فضيلة النفس الشهوانية).

وقد عبر أفلاطون عن هذه الصورة لتحقق العدالة داخل الفرد بعبارة دقيقة فى "الجمهورية" يقول فيها: "إن الشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج

عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ... فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم بحيث يحصل من كثرتها وحدة، بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه...[١٩]".

تلك إذن هى طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم؛ إنها ذلك الصراع الذى يدور بين قوى مختلفة داخل ذات واحدة، ويمكن للعقل إذا ما تحكم -وهو يتحلى بالحكمة- فى هذه القوى أن يقود النفس ومن ثم الجسم نحو تحقيق ذلك النظام وهذا التوافق الذى تحدث عنه أفلاطون فى الفقرة السابقة.

إن ذلك النظام وهذا التوافق إنما يعنيان محاولة الإنسان أن يقترب بنفسه أكثر فأكثر من أصلها الإلهى؛ فالتوافق إنما يعود بالنفس إلى وحدتها الأصيلة، ومن ثم يقربها إلى مثالها الخالد البسيط ذو الطبيعة الواحدة[٢٠].

ثالثاً: مصير النفس:

إن تحليل أفلاطون لأصل النفس الإنسانية وطبيعتها إنما يقودنا إلى الحديث عن مصيرها بعد أن تترك هذا الجسد الفانى.

وهنا نجد أفلاطون يسلم عموما بأن النفس، بحسب طبيعتها البسيطة (غير المركبة) لا تتحلل وإنما هى خالدة. وفى إطار هذا الاعتقاد العام بخلود النفس وعدم فنائها نجد أن أفلاطون يؤمن بتفاوت مصير النفوس تبعا لأفعالها فى حياتها الدنيا داخل الجسم. إذ لا يمكن أن يتساوى مصير نفس فعلت الخير الأسمى وعاشت حياة التأمل، بمصير نفس عاشت حياة اللذة الحسية وارتكبت الشرور والآثام!

لذا فقد تحدث أفلاطون حديثا مطولا وخاصة فى محاورتى "فيدون" و"الجمهورية" عن مصير النفس وما تلقاه من ثواب وعقاب. وقد تراوح حديثه فى هذا الإطار بين الاعتقاد فى التناسخ، والاعتقاد فى الخلود. وبالطبع فإن تردد أفلاطون بين هذين المعتقدين إنما يرجع إلى تأثره بعقائد الديانات السابقة المختلفة وخاصة الديانات الشرقية القديمة والديانة الأورفية [٢١]، ومحاولته الاستفادة من كل ما قدموه

من تصورات مختلفة للمصير الذى لابد للنفس أن تلقاه، فتلقى الثواب أو العقاب جزاء لما فعلت فى حياتها الدنيا!

أ- التناسخ:

أما "التناسخ" فهو يعنى أن النفس لا تعود إلى عالمها الإلهى الأصلى مباشرة، بل تظل تحيا فى هذا العالم المادى متنقلة من جسد إلى جسد حتى تقضى فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام فى حياتها الدنيا. وإذا كان الأورفيون والفيثاغوريون قد آمنوا بأن التناسخ -حسب معتقدهم الدينى- هو مصير النفس دائماً فإن أفلاطون يرى أنه فقط مصير "نفوس الأشرار"[٢٢]؛ تلك النفوس التى اقترنت بالجسد فأثر فيها وأثقل وزنها فلم تتمكن من التطهر أى من قطع علائقها بهذا الجسد الفانى، ومن ثم فهى حين تحين لحظة مغادرتها لهذا الجسم "تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى تحت خوف العالم غير المرئى وخوف هاديس" فتظل "تلف وتدور حول المقابر والمدافن" حيث "ستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد فى أحد الأجساد، وذلك تحت إغراء رفيقها الذى يحفزها ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية". وهى ستقيد فى ذلك الجسد الجديد بحسب نوع السلوك الآثم الذى كانت تفعله فى حياتها الأولى؛ "فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل فى جنس الحمير وغير ذلك من الحيوانات الوحشية ... وهؤلاء الذين فضلوا قبل كل شىء ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون فى أجناس الذئاب والصقور والحدأة"، أما نفوس من زاولوا الفضيلة المدنية والاجتماعية على سبيل العادة والتدرب ودون بصيرة عقلية وتأمل فلسفى "فمن المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية، ووديع مستأنس مثل جنس النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان فيخرج منها رجال متزنون ومعتدلون"[٢٣].

إن مصير ولادات النفس فى حيواتها المختلفة يتحدد إذن بناءاً على أفعالها فى حياتها الأولى. وقد أكد أفلاطون هذا الأمر فى عديد من محاوراته الأخرى مثل "جورجياس"[٢٤] و"فايدروس"[٢٥] و"طيماوس"[٢٦]، و"الجمهورية" التى قدم فيها الأسطورة الشهيرة أسطورة "إر بن أرمينيوس" وهى أسطورة من أصل كلدانى إيرانى[٢٧].

وتدور هذه الأسطورة حول "إر ER" الذى ظن الناس أنه قتل فى أحد الحروب، وحينما هموا بدفنه إذ به ينهض حيا وهو على فراش الموت ويدأ يقص عليهم، ما رآه فى العالم الآخر. وفى معرض هذه القصة الأسطورية يتضح أن النفوس إنما تختار حياتها التالية "فى معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التى كان يحياها المرء". فقد رأى "إر" نفس "أورفيوس" الذى كره جنس النساء تختار حياة بجعة، ورأى نفس "ثاميراس"(*) تختار حياة بلبل، كما رأى نفس "أجا ممنون"(**) وهى تختار حياة نسر.. إلخ [٢٨].

ب- الخلود:

إن ما قلناه فى الفقرة السابقة عن التناسخ إنما يرتبط عند أفلاطون بنظريته الأشمل حول خلود النفس؛ فالنفس عموما لا تنحل ولا تتحلل، ومن ثم فهى ستبقى بعد فناء الجسم لتلقى الثواب أو العقاب على أفعالها. وما التناسخ إلا أحد أوجه العقاب الذى تلقاه النفس الآثمة كما اتضح فيما سبق.

وإذا كان فيلسوفنا لا يملك إلا التصوير الأسطورى حينما يتحدث عن مصير النفس وتناسخها، فإنه حين يتحدث عن "خلود النفس" يلجأ إلى البراهين العقلية التى تؤكد أن النفس باقية وأنها لا تعنى بفناء الجسم وكأنه يريد أن يعلن أنه متيقن فقط من بقاء النفس وخلودها، أما مسألة المصير الذى ستلقاه فهى مسألة غيبية لا نستطيع أن نحسم بشأنها شيئا محددا!! فكل ما استطاع أفلاطون تأكيده هنا هو أن الثواب والعقاب مسألة ضرورية! أما كيف تتم فهى إما أن تتم فى ضوء التمييز بين النفوس الآثمة أو التى فعلت الخير بدون تعقل، وبين النفوس التى تطهرت واستطاعت أن تنفصل عن أجسادها حتى وهى تحيا بداخلها (أى نفوس الفلاسفة الأطهار والأخيار). وفى هذه الحالة سيكون مصير النفوس من النوع الأول هو العقاب بأن تعود النفس إلى الحياة الدنيا بأن تولد فى أجساد أخرى وتعيش حيوات متعاقبة حتى تنتهى فترة عقوبتها على ما اقترفت من آثام. أما النفوس من النوع الثانى فهى ستعود إلى عالمها الإلهى الأصلى مباشرة[٢٩]. وإذا كنا قد أوضحنا فيما سبق مسألة التناسخ، فإن علينا أن نتساءل عن "الخلود" والبراهين العقلية التى قدمها أفلاطون للبرهنة على صحة اعتقاده فيه.

(*) وهو شاعر مغنى شرقى جاء ذكره فى الإلياذة [هامش ص ٥٦٣ من ترجمة د. فؤاد زكريا للجمهورية].
(**) وهو أحد أبطال طروادة الشهيرة [أنظر نفس المرجع السابق].

رابعاً: براهين خلود النفس:

إن الخلود هو العقيدة الراسخة لأفلاطون فيما يتعلق بالنفس ذات الطبيعة البسيطة، ولذلك فقد شغل أفلاطون بمسألة البرهنة على هذه العقيدة؛ فقدم أربعة براهين عقلية على هذه العقيدة فى محاورة "فيدون" ، وأضاف إليهم اثنين آخرين فى محاورتى "الجمهورية" و"فايدروس".

(١) برهان الأضداد:

يقوم هذا البرهان على التسليم بوجود الأضداد فى الطبيعة وعلى أن كل ضد إنما يأتى أو يتولد من ضده؛ إذ يأتى الضعيف من القوى والأسرع من الأبطأ و"نفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل، ومع ما يبرد وما يسخن .. إن الأشياء تنشأ من بعضها البعض وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشىء والشىء الأخر"[٢٠].

وهذا أيضا ما يحدث لدى الإنسان فى مسألة الموت والحياة؛ فالحياة ضد الموت كما أن الموت ضد الحياة، وكل منهما يتولد من الآخر "فالأحياء يخرجون من الأموات كما أن الأموات يخرجون من الأحياء، وما دام الأمر كذلك .. فهذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة فى مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور"[٢١]. فهناك إذن حياة بعد الموت، وأن هذه الحياة إنما هى للنفس التى تبقى موجودة بعد فناء الجسم.

(٢) برهان التذكر:

يستند هذا البرهان على التسليم بالحياة السابقة للنفس قبل اتصالها بالجسم، وعلى التسليم أيضا بأن المعرفة ما هى إلا تذكر لما كانت النفس قد علمته من قبل. وقد شرح أفلاطون قبل أن يقدم لنا هذا البرهان ما يعنيه بأن المعرفة تذكر؛ فأوضح أن "التذكر إنما يتم أحيانا ابتداء من المشابه وأحيانا أخرى من المختلف"[٢٢]؛ فنحن ندرك العلاقة بين الأشياء على أساس هذه الأفكار فنقول أن هذين الشيئين متشابهان أو أنهما متساويان! فمن أين نأتى بهذه الأفكار التى تختلف فى الواقع عن الأشياء التى ندركها عن طريقها حيث أن الأشياء المتساوية والمساواة فى ذاتها ليسا نفس الشىء[٢٣]؟!

لابد أننا قد عرفنا هذه الأفكار من قبل إذ من "الضرورى أن نكون قد عرفنا مسبقا المساواة، وذلك قبل ذلك الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتذكرنا أن كل تلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة وإن يكن ذلك على

نحو ناقص[٣٤]". وبالطبع فإن ما ينطبق على فكرة المساواة ينطبق كذلك "على العظم والصغر" وكذلك "على الجمال في ذاته، والعدل فى ذاته، والتقوى في ذاتها.. وعلى كل ما نختمه بخاتم الوجود فى ذاته[٣٥]".

إننا حينما ندرك شيئا حسيا سواء بالنظر أو بالسمع أو بأى حاسة أخرى، فإن هذا دائما ما يذكرنا بشيء آخر كنا قد نسيناه وكان على علاقة معينة به سواء بالاختلاف أو بالتشابه. وهذا يعنى ببساطة فى نظر أفلاطون أن النفس فى حياتها السابقة قد علمت حقيقة كل شيء وحازت المعرفة الكاملة بهذه الأفكار. وهذا هو نفس ما أشارت إليه أيضا محاورة "مينون"[٣٦].

وإذا كان هَمّ أفلاطون هنا هو توضيح أو إثبات أن المعرفة تذكر، ومن ثم البرهنة على حياة النفس السابقة، فإن الأهم فيما يتعلق بموضوعنا هو إثبات أن حياتها مستمرة بعد أن تفارق البدن.

وقد أثبت أفلاطون ذلك فى "فيدون" اعتماداً على البرهان السابق لخلود النفس؛ حيث قال: "فإذا كنا قد اتفقنا من قبل على أن كل ما هو حى ينشأ مما هو ميت، فإذا كانت النفس موجودة قبلنا، وإذا كان من الضرورى ألا تأتى إلى الحياة وتولد إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت، فكيف لن يكون ضروريا أن تكون موجودة بعد الموت حيث سيكون من الضرورى بعد ذلك أن تولد من جديد[٣٧]".

إن كلا من البرهانين السابقين إذن يكمل الآخر؛ فطالما أن الحياة تتولد من الموت، والموت يتولد من الحياة، وطالما أثبتنا هنا أنه كانت للنفس حياة سابقة عرفت فيها الحقائق والأفكار الضرورية، فإن النفس حتما ستعود إلى الحياة مرة أخرى بعد موت الجسم.

(٣) برهان البساطة:

يعتمد هذا البرهان على تحليل أفلاطون لطبيعة النفس والتمييز بينها وبين طبيعة الجسم؛ فإذا كان الجسم هو المركب باعتباره ينتمى إلى النوع المحسوس المادى من الموجودات فإن النفس بسيطة باعتبار أنها أقرب إلى الانتماء إلى النوع الثانى من الموجودات وهو الموجودات العقلية[٣٨]".

وعلى ذلك فإن من الطبيعى أن يتحلل الجسم بسرعة بينما النفس لا تتحلل. وقد برهن أفلاطون على ذلك بحجة مفادها أن الجسم المرئى المحسوس الذى من طبيعته

التحلل والفساد إنما يمكنه أن يبقى مدة طويلة إذا "ما جرد من اللحم وحفظ كما تحفظ الأجسام فى مصر[٣٩]"، فكيف نتصور مع ذلك مصير النفس وهى "الغير مرئية .. النقية الطاهرة .. هل ستتبعثر فى الهواء وتفنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية العظمى من الناس؟![٤٠]". إن الأجدر بنا فيما يقول أفلاطون أن نؤمن بأن مصيرها هو البقاء لا الفناء. إنها ستعود حتما إلى العالم الإلهى الذى تشبهه فى نقائها وطهارتها وبساطتها[٤١].

(٤) برهان نظرية المُثل:

يقوم هذا البرهان الأخير الذى يقدمه أفلاطون فى "فيدون" على أساس من نظريته فى المثل؛ حيث يستند على التسليم بأن النفس إنما تشارك فى "مثال الحياة". وحجته فى ذلك أن "النفس مهما يكن ما تحل فيه (ويقصد هنا الجسم) فهى تأتى دائما إلى هذا الشىء حاملة إليه الحياة[٤٢]".

وإذا كنا فيما سبق قد أكدنا على إيمان أفلاطون ببساطة النفس وأصلها الإلهى الخالد، فإن البسيط خالد، والخالد لا يفنى. وعلى ذلك فإنه إذا ما اقترب الموت من الإنسان "فإن الفانى فيه يموت. أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعدا سالما وغير فاسد تاركا المكان للموت[٤٣]".

إن النفس إذن طالما تشارك فى مثال الحياة، فهى لا يمكن - بحسب التحليل المسهب الذى يقدمه أفلاطون فى "فيدون"- أن تشارك فى ضده أى فى الموت ومن ثم فإنها ستبقى حية خالدة[٤٤]".

(٥) برهان خيرية النفس:

يقدم أفلاطون برهانا جديدا على خلود النفس فى "الجمهورية" استنادا على مسلمة مفادها "أن ما يفنى أى كائن إنما هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه[٤٥]".

وعلى ضوء هذه المسلمة يأخذ أفلاطون فى تحليل طبيعة النفس فى علاقتها بالجسم الذى هو مصدر الشرور كلها فهو مصدر الإفراط والمرض، وإذا نسب الشر إلى النفس فإنه لا ينسب إليها بذاتها لأن وجودها فى الجسد إنما هو لمقاومة اتجاه الإنسان إلى هذه الشرور. وحتى لو سلمنا بأن الشرور نفسية "فإن النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها"[٤٦]، ومن ثم فإنها لابد "أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالى شيئا خالدا[٤٧]".

إن الشر الذي قد ينسب للنفس إنما هو نتيجة لوجودها في الجسم، ومن ثم فهو يمثل جانبها الخسيس الوضيع الذي لا شك سينتفي حينما يلقى الإنسان عقابه على ما ارتكب من آثام ومظالم. ومن ثم فإن مصير النفس سيكون الخلود بعد أن تترك هذا الجسم الذي كان دافعها إلى تلك الشرور والآثام[٤٨].

وعلى أية حال فإن أفلاطون إنما يؤكد في برهانه الجديد هذا على كل البراهين السابقة ويضيف إليها إيمانه الذي لا يتزعزع بخيرية النفس وسعادتها التي لا توصف حينما تترك هذا الجسد الفاني عائدة إلى أصلها الإلهي الخالد. ومن ثم فهو يميل في هذا البرهان الجديد على ما يبدو إلى تأكيد خلود النفس بقسمها العاقل الخير فقط[٤٩].

(٦) برهان الحركة:

يقوم هذا البرهان الذي قدمه أفلاطون في "فايدروس" على التمييز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها؛ الموجودات التي تتحرك بذاتها، والموجودات التي تتحرك بغيرها. أما الموجودات التي تتحرك بذاتها فإنما تستمر في حركتها دائما ودون توقف لأن ما يتحرك بذاته لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة، و"المبدأ لا يكون حادثا لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه إذ لو جاز صدوره عن شيء فلن يكون هذا الشيء مبدءاً له[٥٠]". وما دامت النفس مبدأ الحركة فهي غير حادثة وغير الحادث لا يتعرض للفساد إذ "لو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شيء آخر ما دام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ[٥١]".

وعلى ذلك فإن النفس باعتبارها مبدأ الحركة، وماهيتها الذاتية هي الحركة لأنها إنما تتحرك بذاتها فهي قديمة أبدية، وأيضا خالدة وغير قابلة للفناء.

وهكذا اكتملت نظرية أفلاطون عن النفس بتقديمه لهذه البراهين العقلية على إثبات خلودها. وهذه البراهين إن تفاوتت في قوتها بين برهان وآخر، فإنها قد ميزت بصورة قاطعة نظريته عن النفس عن النظريات السابقة سواء كانت شرقية (مصرية أو هندية) أو كانت يونانية (أورفية أو فيثاغورية)، وأكدت بما لا يدع مجالا للشك أنه إن كان قد تأثر بكل هذه النظريات السابقة في تحليله لطبيعة النفس وأصلها الإلهي أوفي اعتقاده بخلودها، فإنه بهذه البراهين العقلية التي قدمها لإثبات خلود النفس قد تجاوز هذه النظريات السابقة وأضفى عليها الطابع الفلسفي الأكثر عقلانية وعمقا.

هوامش الباب السادس
الفصلان (الخامس والسادس)

هوامش الباب السادس

* هوامش الفصل الخامس:

(١) أنظر: حسين حرب: أفلاطون، ص١٧٠.

(٢) براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ١، الترجمة العربية ص٢٢٣.

(٣) أنظر: Taylor: A Commentary on Plato's Timaeus.

نقلا عن: كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة د. توفيق الطويل، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م، ص٨٤.

(٤) أنظر: Aristotle: Metaphysics (B. I- Ch.6), Eng. Trans., P. 505 FF.

(٥) أنظر: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

(٦) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١١٤.

وأيضا: ما كتبناه عن: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، مجلد (٥٥) - العدد الرابع أكتوبر ١٩٩٥م.

(٧) أفلاطون: طيماوس (٣٢-٣٣)، الترجمة العربية، ص٢١٧-٢١٨.

(٨) نفسه (٣٧)، الترجمة العربية ص٢٢٨.

وقارن بالترجمة الإنجليزية لكورنفورد فى:

Cornford (F. M.): Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul LTD., London 1956, P. 98.

(9) Ibid., P. 34..

(١٠) أنظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٩٦-١٩٧.

(١١) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٩٠.

(١٢) أفلاطون: طيماوس (٣٧-٣٨)، الترجمة العربية، ص٢٢٨-٢٢٩.

وقارن نفس المواضع بالترجمة الإنجليزية فى: Cornford: Op. Cit., P. 98-99.

(١٣) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٨٦-٨٧.

(١٤) أفلاطون: طيماوس (٤٩)، ص ٢٦٣.

(١٥) نفسه (٥٠)، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

وقارن: Cornford: Op. Cit., P. 185-186.

(١٦) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٨٦.

(١٧) نفسه.

(١٨) أنظر: Windleband: Op. Cit., P. 220.

وأيضا: حسين حرب: نفس المرجع السابق، ص١٨٢.

(١٩) أنظر: أفلاطون: فايدروس (٢٤٥ د-هـ)، الترجمة العربية ص٦٩-٧٠.

وأيضا: أفلاطون: القوانين (ك١٠-٨٩٦).

Plato: The Laws (896), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of The Western World", P. 765-766.

(٢٠) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٩١.

(٢١) أنظر: "طيماوس" (43 a - 47 d - 90 a).

(٢٢) أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٠م، ص١٨٤-١٨٥.

(٢٣) أفلاطون: فايدروس (٢٤٦ جـ)، الترجمة العربية، ص٧١.

(٢٤) أنظر: Field: The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London 1949, P. 130.

نقلا عن: د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٩٩.

(25) Ross (S.W.D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The Clarendon Press 1951, P. 127.

(٢٦) وأنظر أيضا: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٧م.

(٢٧) أفلاطون: طيماوس (D 92)، الترجمة العربية ص٢٩١.

*** هوامش الفصل السادس:**

(١) أنظر: Zeller: Op. Cit., P. 134.

(٢) أنظر: Ibid.

وأيضا: J. V. Luce: Op. Cit., P. 104.

(٣) د. عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، سبق الإشارة إليه، ص١٠٨.

(٤) نفسه، ص١٠٩.

(٥) أفلاطون: فايدروس (٢٤٦هـ - ٢٤٧أ)، الترجمة العربية ص٧٢.

(٦) نفسه (٢٤٦ب)، ص٧٠.

(٧) نفسه (٢٤٧ ب-ج)، ص٧٣.

(٨) نفسه.

(٩) نفسه (٢٤٨أ)، ص٧٤.

(١٠) نفسه (٢٤٨ب)، ص٧٤.

(١١) نفسه، (٢٤٦جـ)، ص٧١.

(١٢) نفسه (٢٤٦أ)، ص٧٠.

(١٣) نفسه (٢٤٨ د-هـ)، ص٧٥.

(١٤) نفسه (٢٤٩جـ)، ص٧٦ .

(١٥) أفلاطون: جورجياس (٥٢٢هـ)، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠م، ص١٤٦.

(١٦) أنظر: Plato: Meno (81), Eng. Trans., In "Great Books of the Western World", P. 179-180.

وأيضا: د. عزت قرني، الحكمة الأفلاطونية، ص١١٢.

وقارن: أفلاطون، فايدروس (٢٤٦جـ-د)، (٢٥٠ أ - ب)، ص٧٧-٧٨.

(١٧) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٤٣٦-٤٤٣)، الترجمة العربية ص٣١٧-٣٢٩.

(١٨) ويجدر التنويه هنا إلى أننا نفضل دائما استخدام كلمة "قوى" النفس بدلا من استخدام الترجمة العربية كلمة "أجزاء" وهو استخدام شاع خطأ فى الحديث نظرية عن النفس عند أفلاطون فى الكتب العربية.

فالحقيقة أن أفلاطون قد استخدم لفظة Meros التى قد تعنى بالإنجليزية Parts. ولكن حينما يستخدم المترجم الإنجليزى هذا اللفظ فهو يستخدمه استخداما مجازيا؛ وهذا ما لم يقل به أفلاطون ولم يقصده مطلقا. فهو حينما استخدم كلمة Meros فى (444b) من الكتاب الرابع من "الجمهورية" سبقها باستخدام كلمة Eieidos. وهذا يعنى أنه سيستخدم ذلك اللفظ Meros للدلالة على ثلاث وظائف للنفس أو مبادئ للفعل فيها وليس للدلالة على ثلاث أجزاء بالمعنى المادى. [أنظر: Copleston: Op. Cit., P. 233-234] ولذلك فمن الأجدر كما قلت أن ندعوها بـ"قوى النفس" وهى كلمة عربية موحية لا تعنى القسمة المادية بل القسمة المعنوية، فهى تدل على ما تقوم به النفس من وظائف حيوية داخل الجسم.

(١٩) أنظر: Plato: Timaeus (69-70), Eng. Trans. By Jowett in (Great Books), P. 466.

(٢٠) أفلاطون: الجمهورية (٤٤٣)، ص٣٢٨.

(٢١) أنظر: أفلاطون: فيدون (٨٠ب)، الترجمة العربية لعزت قرنى، الطبعة الثانية، ص٢٠١.

(٢٢) أنظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٢١.

وأيضا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق: ص٤٩٠.

(٢٣) أفلاطون: فيدون (٨١د)، ترجمة عزت قرنى، ص٢٠٤.

(٢٤) هذه النصوص من: أفلاطون: فيدون (٨١ د-هـ، ٨٢ أ-ب)، الترجمة السابقة، ص٢٠٤-٢٠٦.

(٢٥) أنظر: أسطورة الآخرة فى نهاية محاورة "جورجياس" (٥٢٣أ-٥٢٧هـ)، الترجمة العربية، ص١٤٧-١٥٢.

(٢٦) أنظر: أفلاطون: فايدروس (٢٤٨جـ-٢٤٩جـ)، الترجمة العربية، ص٧٥-٧٦.

(٢٧) أنظر: Plato: Timaeus (42), Eng. Trans. By Jowett, in (Great Books), P. 453.

(٢٨) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٢١.

(٢٩) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٦١٤-٦٢١)، الترجمة العربية، ص٥٥٦-٥٦٤.

(٣٠) أنظر: أفلاطون: فيدون (٨٢جـ)، ص٢٠٦.

(٣١) نفسه (٧١ أ-ب)، ص١٧٤-١٧٥.

(٣٢) نفسه (٧٢أ)، ص١٧٨.

(٣٣) نفسه (٧٤أ)، ص١٨٣.

(٣٤) نفسه (٧٤ج)، ص١٨٥.

(٣٥) نفسه (٧٥أ)، ص١٨٦.

(٣٦) نفسه (٧٥ج)، ص١٨٨.

(٣٧) أنظر: Plato: Meno (84): Eng. Trans., in (Great Books), P. 181-183

(٣٨) أفلاطون: فيدون (٧٧ج-د)، ص١٩٣-١٩٤.

(٣٩) نفسه (٨٠ب)، ص٢٠١.

(٤٠) نفسه (٨٠ج)، ص٢٠٢.

(٤١) نفسه (٨٠د)، ص٢٠٢.

(٤٢) نفسه (٨١أ)، ص٢٠٣.

(٤٣) نفسه (١٠٥د)، ص٢٥٧.

(٤٤) نفسه (١٠٦هـ)، ص٢٦٠.

(٤٥) أنظر: نفسه (١٠٣ب) حتى (١٠٦هـ).

(٤٦) أفلاطون، الجمهورية (٦٠٩)، الترجمة العربية ص٥٤٩.

(٤٧) نفسه، (٦١١)، ص٥٥٢.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) نفسه، (٦١٢)، ص٥٥٣-٥٥٤.

وانظر: Colpeston: Op. Cit., P. 239.

(٥٠) أنظر: د. عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، ص١٢٠.

(٥١) أفلاطون: فايدروس (٢٤٥د)، الترجمة العربية ص٦٩.

(٥٢) نفسه.

الفصـــل السابـع

فلسفة الأخلاق

تمهيد ..

تتجه أنظار المؤرخين والباحثين باستمرار إلى سقراط حينما يكون موضوع الحديث هو الأخلاق عند أفلاطون، وذلك لعدة اعتبارات أهمها: أولاً: أن جل تركيز سقراط فى حياته وفلسفته كان على الأخلاق وسلوك طريق الفضيلة، وثانياً: أن سقراط هو الذى بدأ الحملة على آراء السوفسطائيين حول نسبية الفضيلة ولم يكن أمام أفلاطون إلا أن يتمها. وثالثاً: أن ثمة تداخلا بين فلسفة الأستاذ والتلميذ فى محاورات الأخير لدرجة يصعب الفصل بينهما وخاصة حينما يتعلق الأمر بموضوع الأخلاق ومعنى الفضيلة!

والحقيقة أنه رغم تقديرنا لهذه الاعتبارات، ورغم إدراكنا لأهمية التأثير السقراطى على أفلاطون وبالذات فى مجال البحث الأخلاقى، إلا أننا نعتقد أن المدخل الأساسى لفهم فلسفة أفلاطون الأخلاقية لا ينبغى أن يكون فلسفة أستاذه الأخلاقية وهى فلسفة عملية فى الأساس، بل ينبغى أن يكون المدخل إليها هو فلسفته الميتافيزيقية نفسها أى نظريته عن المُثل، فأساس الأخلاقية الحقة عند أفلاطون إنما هو إدراك الإنسان لُمثل الفضائل المختلفة، بل لمثال المُثل "مثال الخير". ولنتعرف على تفاصيل ذلك بدءاً من السؤال عن ماهية الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون.

أولاً: الخير الأقصى للإنسان:

إن الخير الأقصى فى الحياة الإنسانية إنما هو بلا شك أن تصل إلى قمة السعادة، والوصول إلى قمة السعادة عند فيلسوفنا إنما يتحقق لحظة اتصال الإنسان بالحقيقة القصوى أى حينما يدرك حقيقة الوجود، تلك الحقيقة المفارقة لوجوده المحسوس والكائنة فى عالم المُثل الذى يعلوه واهبه الوجود والصلاحية مثال الخير.

وهذا الإدراك الأسمى لا يبلغه من البشر إلا أولئك الفلاسفة الذين تطهروا من دنس الوجود المحسوس، وطهروا نفوسهم من الارتباط به. إنهم من تشبهوا بالآلهة قدر

الطاقة الإنسانية[١]. إن السعادة التى يحصلها هؤلاء البشر هى السعادة القصوى؛ لأنهم حينما طهروا أنفسهم وتخلصوا من تأثير أجسامهم الفانية، وارتقوا فى تأملاتهم إلى هذه الدرجة السامية من الارتباط بالوجود الحقيقى، وجود المُثل فى العالم المعقول، فعلوا ذلك وقد انخلعوا عن بشريتهم المادية، وعاشوا وفقا لأفضل ما فيهم ألا وهو الجانب الإلهى.

وقد أكد أفلاطون هذا التوحيد بين السعادة القصوى وبين إدراك ماهية الخير فى أكثر من موضع فى "الجمهورية" و"فيليبوس" وغيرهما فى محاوراته؛ فالإنسان فى رأيه يعجز عن فهم ماهية الخير إذا ما اقتصرت معرفته على الفضائل الجزئية فى الحياة العملية.

وقد كان أفلاطون فى ذلك "أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها، وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير. وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق فى صورتها النهائية ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائى تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها[٢]".

وربما يتصور البعض خطأ نتيجة ذلك أن أفلاطون قد تطرف فى بحثه الأخلاقى فجعله بحثاً ميتافزيقيا لا أكثر، أو أنه قد غالى فى إعلائه من شأن قيمة المعرفة التأملية لمثال الخير الذى تستمد منه كل الموجودات قيمتها بل ووجودها، لدرجة أن يلغى تماما الاهتمام بالحياة الطبيعية العادية للإنسان!!

أقول إن هذا يعد تصورا خاطئا نظرا لأن أفلاطون رغم إعلائه من شأن التطهر الأخلاقى والإدراك التأملى، ورغم إعلائه من خلال ذلك من شأن الفلسفة والفيلسوف لدرجة التوحيد بينهما وبين الخير الأقصى للإنسان، أقول رغم ذلك فإن أفلاطون قد حاول فى فلسفته الأخلاقية إقامة التوازن بين إعلاء قيمة الحياة التأملية الطاهرة النقية للإنسان، وبين الاهتمام بحياته العملية.

وقد عبر فى "فيليبوس" - وهى آخر محاوراته الأخلاقية - عن إيمانه العميق بضرورة هذا التوازن أبلغ تعبير حينما قال: "إن الحياة المثلى للإنسان ليست حياة اللذة الخالية من الحكمة، وليست حياة الحكمة الخالية من اللذة، بل حياة خليط من

الاثنتين أى من حياة اللذة الحسية والحكمة العقلية[٣]؛ فالإنسان الذى يقضى حياته كلها مستمتعا بأعظم اللذات الحسية ولم يحرز العقل والحكمة والرأى الصائب هو فى الواقع لا يعى أى نوع من الحياة يحيا لأنه خال من كل إدراك! أما الإنسان الحكيم المتأمل الذى حاز الفهم والحكمة كلها دون أن ينال قدرا متوسطا من اللذة الحسية فقد نقصته أشياء هامة. ولا يمكن للمرء بأى حال أن يكتفى بحياة الحكمة والتأمل.

إذن فالحياة الأصلح والأمثل للإنسان لابد أن تكون مزيجا من حياة الحكمة واللذة بشرط أن يسود العقل الحياتين معا لأنه هو مبدأ التقييم والإدراك كما أنه مبدأ الاختيار والصلاح[٤].

والنتيجة التى تترتب على ذلك أن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس غاية واحدة، بل ربما يكون مؤلفا -على حد تعبير ستيس- من أجزاء أربعة؛ أولها وأهمها: هو معرفة المثل كما توجد فى ذاتها وفى عالمها المفارق، وثانيها: تأمل المثل كما تكشف عن نفسها فى العالم المحسوس ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومنظم ومتناغم، وثالثها: إقامة العلوم المختلفة والفنون الراقية، ورابعها: ممارسة اللذات البريئة دون الانغماس فى كل ما هو وضيع وشرير[٥].

وعلى ذلك فإن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس فى العلو المطلق عن كل ما هو محسوس مثير للذة، بل يبدأ من البُعد عن الانخراط فى هذه اللذات، ثم التطهر عن طريق محبة العلوم والفنون الراقية التى تثير فى النفس نشوة الانسجام والتطلع إلى السماء، ثم الانتقال بعد ذلك إلى إدراك المُثل ومن ثم معرفة حقائق الموجودات.

وعلى وجه الإجمال فإن الخير الأقصى إنما يدركه الإنسان الذى تمرس على ممارسة الجدل بنوعيه الصاعد والهابط؛ فلا خير أقصى بدون معرفة، ولا معرفة بدون أن يمارس الإنسان الجدل بنوعيه فيتعرف فى ذات الوقت على حقائق الأشياء والفضائل فى عالمها المفارق ثم على انعكاساتها فى العالم المحسوس.

إن التمرس بالجدل فى المعرفة يتيح للإنسان على الصعيد الأخلاقى أن يدرك جوهر الفضيلة وموضوعيتها، كما يتيح له فى ذات الوقت أن يدرك مدى التخبط الذى يعيش فيه أولئك الذين يؤمنون بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى آخر. وهذا ما فعله أفلاطون فى فلسفته الأخلاقية؛ إذ انتقد النظرية السوفسطائية فى الفضيلة

فى بعض محاوراته، فى الوقت الذى أكد فى محاوراته الأخرى على موضوعية الفضيلة وضرورة الاتفاق بين البشر على الحد الأدنى للسلوك الفاضل!

ثانياً: الجانب النقدى من فلسفة الأخلاق الأفلاطونية:

لقد عبر أفلاطون فى محاوراته السقراطية الأولى بالقطع عن أراء سقراط المختلفة فى الفضيلة وكشف عن الفروق الرئيسية بين فكره وبين آراء السوفسطائيين؛ نأكد أن سقراط قد رفض الآراء السوفسطائية الداعية إلى نسبية الفضيلة وإلى ضرورة تعلم الفضيلة على يد المعلمين ... الخ.

ولا شك أن أفلاطون قد واصل رسالة أستاذه فى هذا المجال بقدر ما عبر عنها فى تلك المحاورات الأولى؛ فلقد أكد فى تلك المحاورات أن ثمة فروقا أساسية بين الإنسان الخير والإنسان السيئ تنبع من طبيعة كل منهما الداخلية، ومن نظرة كل منهما إلى الحياة. فمن خلال الفاعلية المستمرة لهذه الفروق فى الفهم يعيش أحد الناس حياة مُرضية خيرة، بينما يفشل إنسان آخر فى ذلك!

ويمكننا هنا أن نتساءل مع المتحاورين فى تلك المحاورات الأفلاطونية الأولى، نتساءل عن تلك الشروط التى تجعل من حياة معينة حياة خيرة؟ وكيف يمكن أن تكون تلك الحياة بالذات أكثر خيرية من حياة أخرى؟!، أو بعبارة أخرى كيف يمكن لإنسان ما أن يعرف طريق الحياة الخيرة المُرضية وكيف تتسق لدى هذا الإنسان المعرفة مع السلوك؟ ولماذا يفشل البعض أحيانا فى سلوك طريق الفضيلة رغم معرفتهم النظرية بشروط الحياة الفاضلة؟!

إن الجواب الواضح الذى قدمه سقراط وبلوره أفلاطون فى تلك المحاورات هو: أن هذه المعرفة النظرية بالفضيلة وبالحياة الأكثر خيرية، فضلا عن سلوك طريقها إنما ينبعان من تحديد معنى دقيق للسعادة[٦].

وبما أن أفلاطون قد اتفق مع أستاذه سقراط فى التوحيد بين حياة الفضيلة والسعادة مع فارق أساسى هو أن الأول اعتبر أن التوحيد بين الفضيلة والسعادة لا يكون إلا لدى من تعرف أولا على "مثال الخير"، و"مثال السعادة"، أقول بما أن ذلك كذلك فقد جاءت انتقاداته لنظرية السوفسطائيين فى الفضيلة مستلهمة نظريته

الخاصة فى المعرفة، تلك النظرية التى ترفض تماما النظرية السوفسطائية فى التوحيد بين العلم والإحساس. وفى ضوء هذا الرفض لنظريتهم فى المعرفة، جاء رفضه لنظريتهم الأخلاقية التى يمكن أن نلخص نقاط رفضه لها فيما يلى:(٧)

١- إن النظرية السوفسطائية فى المعرفة تدمر الحقيقة الموضوعية، وبناء عليه فإن قولهم بأن الفضيلة هى لذة الفرد أو منفعته إنما يدمر أيضا موضوعية الخير؛ إذ لن يكون هناك شىء خير فى ذاته، بل ستختلف خيرية الشىء من فرد إلى آخر حسب رغباته وأهوائه. وهذا إقرار بالنسبية الأخلاقية المطلقة التى يختفى معها أى تمييز موضوعى بين الخير والشر!

٢- إن عدم التمييز بين الخير والشر يترتب عليه أن الشىء الواحد سيكون خيرا وشرا فى آن واحد؛ إذ سيكون خيرا بالنسبة لمن يجد فيه لذته ومنفعته، وشراً بالنسبة لمن يجد فيه الألم أو الضرر!

٣- إن اللذة إنما هى فى الواقع إشباع لرغبات الفرد، والرغبات مجرد مشاعر، والمشاعر والعواطف إنما تختلف من فرد إلى أخر، وإذا افترضنا أن القانون الأخلاقى إنما ينبغى أن ينطبع على الجميع - وهذا ليس مجرد افتراض من عند أفلاطون وإنما حقيقة ضرورية - فإنه لابد أن يكون مؤسسا على ما هو عام بالنسبة للجميع، أى على العقل وليس على الاحساسات.

٤- إن النظرية السوفسطائية حينما تقول بأن الخير مرتبط باللذة أو بالمنفعة، فإنما تجعل الخير وسيلة لغاية أبعد هى تحقيق هذه اللذة أو تلك المنفعة! بينما ينبغى أن يكون الخير هو غاية السلوك وليس العكس؛ يجب أن نفعل الخير لأنه خير وليس لأنه نافع ولذيذ!. إن الفعل الأخلاقى ينبغى أن يستمد قيمته من داخله وليس مما يترتب عليه من نتائج نافعة أو لذيذة!

ثالثاً: الجانب الإيجابى من فلسفته الأخلاقية:

أ- معنى الفضيلة والتمييز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية:

إن تلك الانتقادات التى وجهها أفلاطون للنظرية السوفسطائية فى الفضيلة توضح بجلاء أنه يوحد بين الفضيلة الحقة والمعرفة التى تؤسس على العقل وتكون

نتيجة التأمل؛ حيث أن الفضيلة تعنى أول ما تعنى معرفة المبدأ الذى يقوم عليه السلوك. ومن ثم تكون الفضيلة هى السلوك المحكوم بمعرفة المبادئ العقلية.

وفى ضوء ذلك يمكن أن نميز عند أفلاطون بين تلك الفضيلة الحقة القائمة على معرفة المبادئ العقلية للخير والتى يمكن أن نسميها كما أسماها ستيس "الفضيلة الفلسفية"(٨)، وبين الفضيلة بمعناها الشائع عند الناس، تلك التى يمكن أن نطلق عليها "الفضيلة الاعتيادية"(٩)، لأنها تنطلق من أسس أخرى مثل العادة والعرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير؛ حيث نجد أن الناس فى هذه الحالة يفعلون الخير لمجرد أنهم رأوا أن الآخرين يفعلونه فأصبح شيئا معتادا يفعله الناس دون أن يفهموا أسبابه ودون أن يدركوا جوهر خيريته!

إن هذه الفضيلة الاعتيادية إذن إنما هى فضيلة "أولئك الرجال المتزنون المعتدلون الذين يمارسونها ممارسة العادة والتدرب وبدون الفلسفة والعقل(١٠)". إنها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك سلوكا يبدو عقلانيا فى مظهره، لكنه فى حقيقته مجرد سلوك تلقائى غريزى!

وقد قال أفلاطون عن هؤلاء الناس الذين يمارسون الفضيلة الاعتيادية الشائعة بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك، "أنهم قد يجدون أنفسهم فى الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل أو كنمل(١١)".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفضيلة الاعتيادية عند أفلاطون ليست هى فضيلة عامة الناس فحسب، بل هى أيضا فضيلة خيرة السياسيين ورجال الدولة؛ إذ أنه -فى حقيقة الأمر- ينكر الفضيلة العقلية الفلسفية على جميع الناس فيما عدا الفلاسفة الأطهار "أصدقاء المعرفة" الذين استطاعوا عن طريق معرفة الحقيقة الشاملة، معرفة المثل، استطاعوا أن يتحرروا تماما من "الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف"، وأن يتمسكوا دائما "بما هو حقيقى وإلهى(١٢)".

ب- أهم الفضائل الأخلاقية:

ورغم هذا التمييز الواضح عند أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية، والفضيلة الاعتيادية، ذلك التمييز الذى سنجد صداه واضحا تماما عند تلميذه أرسطو فى كتابه "الأخلاق النيقوماخية"، ورغم أنه قد فضل مثل تلميذه الفضيلة الفلسفية.

أقول رغم ذلك، فإنه قد أولى عناية خاصة بتحليل النوع الثانى من الفضيلة نظرا لأنه أحد العناصر الهامة جدا فى أن يعيش الناس حياة اجتماعية منسجمة، ونظرا لأن كل الناس لن يصبحوا فلاسفة!

والجدير بملاحظتنا هنا، أن أفلاطون لم يحلل هذه الفضائل الاعتيادية من منظور واقعى أى من خلال ما هو كائن فعلا بين الناس كما فعل ذلك أرسطو، بل حللها أيضا من منظوره الفلسفى المثالى؛ حيث شغل بتوضيحها فى ضوء ما ينبغى أن تكون عليه حياة الإنسان الفرد بين أقرانه من البشر فى المجتمع السياسى الأمثل!

لقد قدم أفلاطون تحليله لهذه الفضائل فى "الجمهورية" ومن خلال حديثه عن نظريته فى "العدالة" وفى "النفس"؛ فلكى تتحقق العدالة فى الدولة، لابد أن تتحقق أولاً داخل نفس كل فرد من أفرادها. ولكى تتحقق داخل النفس الفردية لابد أن تؤدى كل قوة من قواها الثلاثة وظيفتها على الوجه الأكمل وبصورة منسجمة متوازنة. ولكى يتم ذلك لابد أن تتحلى كل واحدة من هذه القوة بإحدى الفضائل.

ومن هنا كان حديث أفلاطون عن ثلاث فضائل أساسية ينبغى أن يتحلى بها الفرد وهى: فضيلة العفة، (فضيلة القوة الشهوانية من قوى النفس)، وفضيلة الشجاعة (فضيلة القوة الغضبية)، وفضيلة الحكمة (فضيلة القوة العاقلة).

ولا شك أن أهم هذه الفضائل هى فضيلة الحكمة ليس لأنها فضيلة القوة العاقلة من النفس فقط، بل لأنه بدونها لن يتحلى الفرد بالفضيلتين الأخريتين؛ فالإنسان العاقل الحكيم هو وحده من يستطيع أن يتحلى بفضيلتى الشجاعة والعفة لأنهما يتحققان نتيجة فاعلية الحكمة والعقلانية داخل الجزء غير العاقل من الإنسان؛ فعلى العقل دائما أن يضبط انفعالات النفس سواء فى جزئها النبيل (القوة الغضبية) أو فى جزئها الخسيس (القوة الشهوانية). وإذا ما حدث ذلك نجح الإنسان فى إقامة التوازن بين قوى نفسه، وأدت هذه القوى وظائفها على الوجه الأكمل متحلية بهذه الفضائل الثلاثة.

والحقيقة أن هذه الفضائل الثلاث عند أفلاطون إنما تجمع بينهم فضيلة رابعة هى فضيلة "العدالة". ومن هذه الزاوية فهى أهم منهم جميعا، فضلا عن أنها كما يقول أفلاطون "لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان"(١٣).

فالعدالة حينما تتحقق إنما تتحقق داخل الفرد، وما إن يظهر هذا التحقق فى السلوك تصبح هناك ثلاث فضائل على مستوى المجتمع أو فى الدولة وهى: الحكمة والشجاعة والعفة، وهى الفضائل الظاهرة أو الفضائل الاجتماعية فى المجتمع السياسى.

ولنلاحظ هنا ذلك التناغم والانسجام فى حديث أفلاطون بين الكثرة والوحدة فى النظر إلى هذه الفضائل؛ فما نراه من كثرة للفضائل فى حياة الإنسان الاجتماعية الظاهرة إنما أساسه وحدة باطنة؛ إذ أن العدالة التى تتجلى فى قدرة الإنسان الباطنة على تحقيق التوازن بين قوى نفسه بشكل "متوافق، منسجم" إنما "يجعل من كثرتها وحدة"(١٤). والكثرة هنا ليس المقصود بها فقط قوى النفس الثلاث، بل أيضا الفضائل الأخلاقية الثلاث.

إن هذه الوحدة الكامنة خلف هذه الكثرة الظاهرة للفضائل لا تمثل فقط جوهر الأخلاقية لدى الفرد، وإنما تظهر أيضا كما أشرنا فيما سبق فى حياته الاجتماعية والسياسية؛ فالقدرة على إقامة العدالة داخل النفس تتعدى خيريتها الفرد إلى المجتمع وذلك حينما ينجح هذا الفرد بفضل ما اكتسبه من قدرة على تحقيق التوازن والانسجام بداخله؛ ينجح فى أن "يقوم بأى عمل يتولاه سواء فى ذلك جمع المال أو إشباع حاجاته الجسمية أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية" لأنه "فى هذه الميادين ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذى يسهم فى تحقيق هذا التوافق فى النفس، ويرى الحكمة فى العلم الذى يهدينا إلى مثل هذا السلوك. أما السلوك الظالم فهو ذلك الذى يقضى على تلك الحالة المنسجمة، والجهل الذى يؤدى إلى مثل هذا السلوك"(١٥).

إن الإنسان الفرد حينما ينجح فى تحقيق العدالة داخل ذاته يحيا حياة الفضيلة التى لا ينفصل فيها فضيلته الذاتية مع الفضائل الاجتماعية التى يمارسها الجميع داخل المجتمع الكبير، مجتمع الدولة.

وربما يتساءل السائل هنا: فيما اختلف أفلاطون إذن عن سقراط فى كل ما ذهب إليه فيما سبق؟! الحقيقة أنه إذا ما أمعنا النظر فى ذلك التحليل الأفلاطونى للفضائل الأخلاقية فى "الجمهورية" سنجد أن الروح السقراطية لا تزال ذات تأثير قوى؛ فرغم أن أفلاطون قد اختلف عن سقراط حينما قال بهذا التقسيم الثلاثى للنفس وللفضائل، إلا أن

هذا التقسيم حسبما رأينا إنما هو تقسيم ظاهرى بالقياس إلى تجليات الفضيلة فى السلوك الاجتماعى؛ فأفلاطون فى الواقع لم يتخل عن وحدة الفضيلة[١٦]؛ لأنها فى رأيه قائمة فى هذه الكثرة الظاهرة من الفضائل؛ إن مثال العدالة واحد وان تحقق فى الفرد على تلك الصورة الباطنة التى تتجلى فى فضائل الفرد الثلاث (الحكمة، الشجاعة، والعفة).

وإن كانت تلك هى الصورة الباطنة للعدالة فى الفرد، فإن صورتها الظاهرة فى الدولة، وهو ما يمثل الجانب السياسى لنظرية العدالة الأفلاطونية لا تختلف كثيرا عن صورتها الأخلاقية فى الفرد. كل ما هنالك أن العدالة فى الدولة هى كما أوضح أفلاطون هى الصورة المكبرة، بينما العدالة فى النفس هى الصورة المصغرة.

الفصــل الثامن

فلسفة السياسة

تمهيد ..

يكاد يجمع المؤرخون على أن فلسفة أفلاطون السياسية إنما هى امتداد لفلسفته الأخلاقية[١]. وليس فى هذا ما يثير الدهشة أو التعجب بالنسبة للعالم القديم؛ فاليونانيون درجوا على الربط بين الأخلاق والسياسة، حيث كان الإنسان الفاضل المحترم هو ذلك الذى يشارك فى سياسة المدينة ويحرص على أداء واجبات المواطنة[٢]. ونفس الشىء كان سائدا فى الحضارات الشرقية القديمة التى رسخ لدى أهلها وكُتابها من الحكماء هذا الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة منذ زمن سحيق[٣].

وعلى أى حال فالعالم لم يعرف الفصل بين الأخلاق والسياسة سواء على الصعيد الفلسفى النظرى أو على الصعيد العملى إلا منذ عصر النهضة الغربية الحديثة وبالتحديد منذ كتاب "الأمير" لمكيافيللى فى مطلع القرن السادس عشر[٤]. ومنذ ذلك التاريخ يعانى البشر معاناة لا تنتهى من هذا الفصل الذى ان كان له مبرراته الفلسفية والعملية لدى البعض، فإن هذه المبررات تتضاءل قيمتها إذا ما استقرأنا النتائج المريرة التى عاناها البشر منه؛ فكل ما يرتكب من شرور وحماقات سياسية تؤدى إلى أسوأ الحروب وأسوأ الكوارث الاقتصادية العالمية إنما يتم لأنه لم تعد هناك أخلاق فى السياسة!!

لقد شهد أفلاطون كما رأينا من دراسة تطوره الفكرى وحياته، شهد عصرا تميز بالقلق والاضطراب السياسى، كما عاصر دعاة التطرف السياسى من السوفسطائيين وأتباعهم من حكام ذلك الزمان. ولعل هذا هو ما دفعه إلى إمعان النظر فى المشكلات السياسية سواء فى محاوراته أو فى دروسه الشفهية داخل الأكاديمية التى أسست لتكون أشبه بمدرسة عليا للتربية السياسية فى اليونان.

لقد بلغ اهتمام أفلاطون بالسياسة حدا يمكننا معه القول أنه لم يتفلسف إلا من أجل السياسة، وقد حق لأحد مؤرخى فلسفة السياسة أن يقول أن أفلاطون "لم يأت إلى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة[٥]".

إن اهتمام أفلاطون بطرح ومناقشة القضايا السياسية إنما يرجع فى الأساس إلى نشأته الأرستقراطية التى كانت تؤهله لأن يكون أحد حكام أثينا أو أحد كبار رجال الدولة فيها على الأقل. وحينما اضطرته الظروف السياسية غير المواتية فى أثينا وفى بلاد اليونان عموما إلى هجر السياسة العملية، اتجه إلى طرح هذه القضايا على الصعيد النظرى بحثا عن الأسباب الكامنة وراء ما يراه من خلل فى السياسات العملية، وعن ما يمكن أن تقدمه الفلسفة من حلول للمشكلات السياسية.

وقد بدأ أفلاطون طرحه لهذه القضايا ومناقشتها منذ محاوراته الأولى؛ ففى المحاورات السقراطية (الدفاع - أقريطون - خارميدس ولاخيس) نجد طرحا للعديد من القضايا السياسية وإن كانت الآراء الواردة فى هذه المحاورات تعتبرا أراء سقراطية. وقد واصل اهتمامه بهذه القضايا فى المحاورات التى تقع فيما بين المحاورات السقراطية ومحاورات النضج الأولى مثل جورجياس ومينون وبروتاجوراس، إذ نجد أن القضايا السياسية تطرح فيها جنبا إلى جنب مع القضايا الأخلاقية والاجتماعية[٦].

وشيئا فشيئا بدأت تتضح لديه معالم صورة مثالية للدولة وخاصة بعدما قام بزياراته المتعددة لبلاد الشرق وبلاد اليونان وتعمقت خبراته السياسية من زوايا عديدة. ومن ثم بدأت فلسفته السياسية تتبلور فى صورتها الأكثر نضجا عبر ثلاث محاورات هى "الجمهورية" و "السياسى" و "القوانين". ولا شك أن تطورا كبيرا فى فلسفته السياسية قد حدث من المحاورة الأولى حتى الأخيرة؛ فقد رسم فى الأولى معالم مدينته المثالية الفاضلة، وفى الثالثة معالم دولة تالية لها فى الأفضلية، أما "السياسى" فقد كانت استكمالا لبحث بعض القضايا التى أثيرت فى المحاورة الأولى مما مهد للتغيير الذى طرأ على فكر أفلاطون السياسي فى المحاورة الأخيرة.

أولاً: "الجمهورية" ومعالم الدولة المثالية:

جرت عادة المؤرخين على أن يصفوا المدينة التى رسم معالمها أفلاطون فى "الجمهورية" بأنها "أول ما عرف العالم من مدن فاضلة[٧]"، وهذا فى اعتقادنا خطأ شائع لأنه قد سبقه إلى تصور هذا الحلم بالمدينة الفاضلة المثالية كلا من أخناتون فى مصر القديمة، وكونفوشيوس فى الصين القديمة، وربما تفوقا عليه فى أنهما حققا ولو بشكل جزئى حلمهما الفلسفى على أرض الواقع[٨].

أما أفلاطون فقد تفوق عليهما دون شك فى البناء الفلسفى المحكم لمعالم هذه المدينة الفاضلة، حيث رسم معالمها فى ضوء فلسفته الميتافيزيقية التى ترى فى ثبات "المثال" وعدم تغيره حقيقة لا تقبل الشك أو المناقشة؛ فقد كان أفلاطون - على حد تعبير ماتسون W. I. Matson - مغرما وشغوفا بالنظام الثابت فى كل شىء بدءا من حبه للرياضيات وانتهاء برسمه لمعالم المدينة المثالية فى فلسفته السياسية(٩).

وقد بدأ أفلاطون بناء مدينته المثالية الفاضلة فى "الجمهورية" من بلورة مثال ثابت للعدالة عبر مناقشة ورفض النظريات الأخرى عن العدالة.

أ- تعريف العدالة:

قبل أن يقدم أفلاطون تعريفه للعدالة، ذلك المثال الثابت الذى لا ينبغى أن يتغير أو يتبدل، استعرض عدة تعريفات شائعة لها، منها؛ التعريف الذى قدمه كيفالوس وبوليمارخوس وهو أن العدالة هى "الصدق فى القول والوفاء بالدين" وقد طور بوليمارخوس هذا التعريف فأصبح أن العدالة تعنى "إعطاء كل ذى حق حقه" بمعنى أن نعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمن فى "تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء(١٠)".

وقد رفض أفلاطون هذا التعريف على أساس أن العدالة ليست مجرد علاقة بين فردين، والتعريف السابق يقدم العدالة على أنها علاقة تقوم على مبادئ فردية، وفى هذا الإطار لا يفكر الفرد إلا فى نفسه حيث يجزى أصدقاءه خيرا ويرد على أعدائه بالمثل(١١). ومن جانب آخر فإن "إيذاء الغير إنما هو دائما عمل غير عادل"(١٢).

أما التعريف الثانى للعدالة، فقد قدمه تراسيماخوس السوفسطائى حيث عرَّفها بأنها "هى صالح الأقوى" وطالما أن "العنصر الحاكم هو الأقوى دائما" فالعدالة تسير فى مصلحته! وقد دافع تراسيماخوس عن رأيه هذا فأكد أن كل حكومة تضع القوانين لصالحها؛ "فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى للحكومة. وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة... فللعدالة فى جميع الدول معنى واحد هو صالح

الحكم القائم، ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شىء وهو صالح الأقوى(١٣)".

وقد رفض أفلاطون أيضا هذا التعريف على أساس أن الحكم فن ككل الفنون الذى يتلقى الذين يقومون بها أجرا على أعمالهم؛ فكما أن الطبيب يحاول علاج عيوب الجسم، كذلك الحاكم يحاول علاج عيوب الدولة، وإذا كان الطبيب يتلقى أجرا على علاجه للمريض فإن الأهم لديه هو أن ينجح فى أداء عمله، فكذلك الحاكم الذى يؤدى عمله وهو متجرد كل التجرد من الأنانية، فالحكام حسب تعبير أفلاطون "لا يحكمون وفى ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون وإنما لأن الضرورة اقتضت ذلك" و"الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة وإنما يرعى مصالح رعيته(١٤)". وعلى ذلك فإن الحاكم إذا تلقى أجرا على أداء عمله فما ذلك إلا لأنه إنسان فى حاجة إلى أن يعيش، وهو لا يفعل ذلك بوصف كونه حاكما أو ممارسا لفن الحكم بل يفعله بوصفه من أصحاب الأجور الذين يمارسون العمل لقاء الأجر.

والحقيقة أن هذا الرد الأفلاطونى غير دقيق وغير مقنع؛ فلقد اعتمد فيه على افتراض أن الحكام دائما قوم أخيار وعلى أنهم إذا ما أدوا عملهم بصورة مثالية فستكون أحكامهم لصالح المحكومين وليس العكس!. وبالطبع فإن تراسيماخوس ينطلق فى تعريفه من افتراض معاكس تماما. ولذلك فقد فشل أفلاطون حقيقة فى رفضه لهذا التعريف لأنه لم يرد على حجج صاحبه، بل واجهه بافتراض مضاد وحاول إقناعه بصحته!

وعلى أى حال فقد نجح أفلاطون إلى حد ما فى ثنايا ردوده على حجج تراسيماخوس الذى أقام العدالة على غريزة السيطرة، وفى ثنايا ردوده على جلوكون الذى عرف العدالة بناءا على غريزة الخوف باعتبارها ضرورة تفرض على الأضعف وبأنها "شر يطلب لنتائجه"(١٥). أقول نجح أفلاطون فى معرض ردوده هذه فى أن يمهد لنظريته الخاصة عن العدالة، تلك النظرية التى تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أن كل شىء مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة إذ أن "وظيفة الشىء هى ما يؤديه هذا الشىء وحده"، ومن ثم فإنه يكون حسنا وكاملا بقدر ما يؤدى هذه الوظيفة بنجاح تام، فكمال الفرس وفضيلته هى أن يحسن أداء وظيفته، وكمال العين هى أن تحسن الأبصار.. الخ(١٦). وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التى لن تؤدى وظيفتها فى الإنسان بصورة

كاملة إلا إذا مارست العدل وليس الظلم[١٧]، لأن العدالة "أشرف ما تنطوى عليه نفوسنا، والظلم أرذلها[١٨]".

وإذا كانت العدالة عند فيلسوفنا هي كمال النفس فهى أيضا فى رأيه كمال الدولة. وإذا كانت النفس التى تحسن أداء وظيفتها هى النفس العادلة، فكذلك تكمن العدالة فى الدولة التى يقوم كل فرد فيها بأداء وظيفته على الوجه الأكمل، وكذلك تقوم كل طبقة من طبقاتها بوظيفتها على خير وجه.

إن القارئ للكتاب الثانى من "الجمهورية" يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التى يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد، والتى يعرف من خلالها العدالة بأنها "قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل" فى الوقت الذى "تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة بحسب المواهب والمؤهلات الطبيعية الكامنة فيه". وهاهو فى الكتاب الرابع يؤكد هذا التعريف حينما يقول: "إن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة فى المجتمع هى التى وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"، فمن "العدل أن ينصرف المرء إلى شئونه دون أن يتدخل فى شئون غيره[١٩]".

إن من شأن ذلك أن تتحقق العدالة فى الدولة نظرا لأن "أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله دون أن يتدخل فى عمل غيره[٢٠]". ومن ثم فإن "المجتمع يفرض على كل فرد أن يسهم فى كمال المدينة[٢١]" بأن يؤدى عمله على أحسن وجه وبدون أن يتدخل فى عمل غيره.

ب- أصل الدولة:

وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تقديم تعريفه السابق للعدالة مقترنا بفكرة الوظيفة؟! فإن إجابته تكمن فى تحليله البديع لأصل تكون الدولة ونشأة المجتمع السياسى.

فالدولة تنشأ فى رأيه "من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها[٢٢]". ولما كانت حاجات الفرد عديدة وهو لا يستطيع القيام بها وحده فهو إذن فى حاجة إلى مساعدة الآخرين، وكذلك فإن الآخرين فى حاجة إلى مساعدته.

ولذلك كان لابد أن يتجمع هؤلاء ليحققوا حاجاتهم المشتركة "وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا فى إقليم واحد، نسمى مجموع السكان دولة(٢٣)".

وهنا نلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشرى كأصل لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التى لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه!

ومن هنا تأتى مشروعية نظرية أفلاطون فى العدالة التى اقترنت بأداء كل فرد لوظيفته حسب ما هو مؤهل له. فطالما أن مجموعة من البشر قد اجتمعوا وأسسوا دولة واحدة، فإن كل فرد منهم مطالب بأن يقوم بالعمل المناسب له داخل هذه الدولة لأنه من مجموع هذه الأعمال سيكون الناتج الذى يعود على كل فرد فيها بالخير وبتحقيق مطالبه الخاصة. فكل الأعمال والمهن والحرف سواء كانت زراعة أو رعى أو صيد أوتجارة أو دفاع أو حكم لها أهميتها فى بناء الدولة وفى تشكيل نسيجها العادل الذى لا يقوم إلا على التكامل بين هذه المهن والوظائف المختلفة.

جـ- تقسيم العمل والنظام الطبقى:

إن الدولة المثالية إذن عند أفلاطون ينبغى أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية هى طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغى أن تؤدى وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضيلتها وبدون أن تتدخل أى طبقة فى عمل الأخرى، "إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا(٢٤)"، وكذلك فإن من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربا أو يصبح المحارب حاكما.. الخ؛ "فالتعدى على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة(٢٥)"، أى أمراً مخالفاً للعدالة، "أما إذا اقتصرت كل من الطبقات الثلاث، الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فهذا ... هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة(٢٦)".

وبهذا المنطق المثالى ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجود الطبقات الثلاث على هذا النحو السابق لتؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها حتى تكتمل صورة الدولة المثالية التى يتحقق فى إطارها الخير للجميع؛ إن كل طبقة ينبغى أن تؤدى وظيفتها متحلية بفضيلتها لأنه إذا ما أدى الصناع والزراع وظيفتهم فى الإنتاج متحلين بفضيلة العفة فستتوافر الخيرات المادية اللازمة للدولة ولن تحتاج لأى شىء من الخارج فيصبح اقتصادها وتكتفى ذاتيا، وإذا ما أدى الجند وظيفتهم فى الدفاع عن الدولة متحلين بفضيلة الشجاعة فقد ضمنت الدولة من يدافع عنها وقت الغزو بالشجاعة والبسالة اللازمة، وكذلك إذا ما أدى الحكام وظيفتهم فى الحكم متحلين بفضيلة الحكمة فقد اكتمل صرح العدالة فى الدولة المثالية لأن طبقة الحكام إذا ما تحلى أفرادها بالحكمة فسينجحون فى إقامة التوازن العادل بين طبقاتها ولن يحدث أى خلل اجتماعى أواقتصادى أو سياسى بها!

والحقيقة أن هذا النظام الطبقى عند أفلاطون وهو أساس تحقق العدالة فى بناء الدولة المثالية، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المؤرخين وفلاسفة السياسة خاصة من المحدثين حيث اعتبروا أن هذا التقسيم الطبقى القائم على أساس التزام كل طبقة حدودها الخاصة وألا تنظر إلى غيرها إنما هو "دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى[٢٧]".

ومع ذلك فإننى أعتقد أن أفلاطون حينما قال بهذا التقسيم الطبقى لم يقصد وضع نظام طبقى صارم متحجر كما قال نقاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادى سليم ومتوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها بحيث يحل هذا التبادل للمنافع -مادية كانت أو معنوية- محل الفردية الأنانية التى يريد كل فرد فى إطارها أن يقوم بعمل كل شىء دون أن يتخصص فى شىء بعينه فيتقنه.

إن من مزايا التخصص الوظيفى المقرون بهذا النظام الطبقى، أنه من شأنه أن يخلق الانسجام بين جميع الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى تقوم فى معظم الأحيان على الأنانية المفرطة للفرد[٢٨].

ومن جانب آخر فإن فيلسوفنا حينما وضع هذا النظام لم يضعه مغلقا جامدا كما قال بعض نقاده، بل وضعه نظاما مفتوحا[٢٩]، أى أنه أباح الاستثناءات إذ يمكن

لابن الصانع أن يصبح جنديا أو حاكما إذا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أى إذا أهلته مواهبه وقدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح فى اجتياز المراحل التعليمية التى تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد الطبقات الأعلى.

وليس أدل على حركية هذا النظام الطبقي عند أفلاطون من أنه صور أصله فى أحد المواضع بالجمهورية على أنه أكذوبة يحاول إقناع الناس بها من خلال ترويج الأسطورة القائلة بأن الإله الذى فطر الناس "قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس(٣٠)".

ولنلاحظ ما يضيفه أفلاطون فى هذه الفقرة حينما يقول "لقد عهد الإله إلى الحكام أولا وقبل كل شىء برعاية الأطفال وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب نفوسهم. فإن دخل فى تركيب أبنائهم عنصر النحاس أو الحديد فينبغى ألا تأخذهم بهم رحمة وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه ويدخلوهم فى زمرة الصناع أوالعمال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة فعليهم أن يقدروهم ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين(٣١)".

إن هذه الإضافة تشير بما لا يدع مجالا للشك أن أفلاطون رغم إيمانه بأسطورة "أن الناس معادن" وبالتقسيم الثلاثى للطبقات وكانا أمرين شائعين فى التراث الشرقى خاصة لدى البراهمانيين من فلاسفة الهند القديمة(٣٢)، وكذلك فى التراث الشعرى الأسطورى عند اليونان وخاصة عند هزيود فى "الأعمال والأيام(٣٣)"، أقول إن هذه الإضافة تعنى أنه يؤمن أن الطبقية فى المجتمع لا تقوم على أساس الميلاد وإنما تقوم على أساس قدرات الفرد ومؤهلاته الطبيعية، ومن ثم فقد يكون ابن الملك ملكا وقد لا يكون، وأن ابن الجندى قد يصبح جنديا وقد لا يكون! فالحركية الاجتماعية قائمة بين الطبقات والأفراد على أساس اختلاف المواهب والقدرات واكتساب المهارات بالتعليم. وفى ضوء هذا كان حرص أفلاطون فى ذات الوقت على ضرورة أن يتوافر فى الدولة الطبقات الثلاث التى يقوم أفرادها بكل المهن والوظائف التى لا يصح ولا يمكن أن تقوم دولة مثالية تتحقق فيها العدالة والانسجام بدونها.

د- نظرية التربية ووظيفة الفنون والآداب التعليمية:

إن الناظر فى التقسيم الطبقى السابق يلاحظ أن الدولة إنما تقوم فى جانبها المادى على طبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم، وتقوم فى جانبها المعنوى على ما يسميهم أفلاطون "حراس الدولة" (أى الجند والحكام). ورغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغى أن يكتسبوا قدرا معقولا من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن الذى يدافعون عنه والعدو الذى ينبغى عليهم مهاجمته. أقول أنه رغم تلك العناية التى أولاها لطبقة الجند وتربيتهم التربية الصالحة التى تمكنهم من أداء وظيفتهم فى الدفاع على خير وجه، إلا أن عنايته الأكبر فى الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم "الحكام الفلاسفة" لأن العقل - حسب التعبير الأفلاطونى- لا يتوافر له الاكتمال إلا لدى "الحارس الكامل" أى لدى طبقة الحكام[٣٤].

ولذلك فإن النظرية التى يقدمها أفلاطون فى التربية إنما تستهدف فى المقام الأول تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة (الحراس الفلاسفة) ومساعديهم (الحراس العسكريون). ومع ذلك فهى ليست كما قال د. فؤاد زكريا مجرد "منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين[٣٥]"؛ إذ أن تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر عدة مراحل تربوية تعليمية تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراساً، فإنهم قد تلقوا القدر المناسب والضرورى من الثقافة والتعليم الذى يساعدهم على إتقان مهنهم التى هم مؤهلين لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بها بالخبرة والوراثة.

على كل حال فإننى أميل إلى الرأى القائل بأن نظرية أفلاطون فى التربية كانت نظرية شاملة وأعتبرها مع جان جاك روسو من أجمل وأرقى ما قدم فى فلسفة التربية على الإطلاق[٣٦]. وإن كان البعض يأخذ عليها أنها ذات طابع أرستقراطى انتقائى[٣٧]. فإنهم إنما ينظرون إليها من زاوية هدفها النهائى وهو تربية الحكام الفلاسفة على حين أن أجمل ما فيها هو مضمونها المنهجى القائم على إتاحة الفرصة أمام اكتشاف المواهب وصقلها عبر منهج تعليمى يحقق المعادلة الصعبة: اكتساب المعارف الراقية باستقلالية وبأكبر قدر من التشويق واللذة.

ويبدأ هذا النظام التربوى بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالى المنشود بين الأطفال فيختارون من بينهم الأصحاء القادرون على تحمل التمرينات الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أى تمييز طبقى بينهم إلى نظام تعليمى موحد لا فرق بين صبى وفتاة فللجنسين عنده نفس القدرات الجسمية والنفسية والعقلية.

وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة، ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسية بهؤلاء الأبناء. أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غذائى سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضية. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة وببنية جسمانية قوية. أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة.

وقد اشترط أفلاطون فى تلك الآداب والفنون التى يتلقاها هؤلاء الأبناء عدة شروط حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة نظرا لأن أشعارهم "تفتقر إلى الجمال الشعرى"، كما أنها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال(٣٨)! إن الشعر الذى يُسمح به هو الشعر التعليمى الذى يهذب النفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغى أن يكونوا "أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء(٣٩)".

أما بالنسبة للموسيقى والأغانى، فقد اعتبر أفلاطون أن الأغنية تقوم على "عناصر ثلاثة: الكلمات واللحن والإيقاع"، ولا فرق بين الكلمات التى تلحن والتى لا تلحن إذ يجب أن يتوافر فيها نفس الشروط السابقة فى الشعر(٤٠). أما الألحان فينبغى أن يبتعد فيها الموسيقيون عن الأنغام اللينة الرخوة إذ "ما من شيء يسيء إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل(٤١)".

إن الموسيقى ذات أهمية قصوى فى التعليم على اعتبار أن "الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل فى النفس والتأثير فيها بعمق... إن التعليم الموسيقى إذا ما أحسن أداؤه يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها فى نفسه مسرورا فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلا خيرا ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله(٤٢)".

على هذا النحو البديع صور أفلاطون أثر الموسيقى فى النفس الإنسانية، وأوضح الهدف الأخلاقى النبيل منها، وبين كيف يمكن توظيفها لخدمة النظام التربوى والتعليمى الأمثل.

أما عن طريقة التعليم فى هذه المرحلة الأولى، فهى مراعاة حرية الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، وهاهو أفلاطون يعبر عن ذلك بعبارة تضارع أعظم النظريات الحديثة فى طرق التربية فيقول: إن "تعليم الحر ينبغى ألا يتضمن شيئا من العبودية؛ فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرا لا تؤذى البدن فى شيء. أما العلوم التى تقحم فى النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة فى الذهن[٤٣]". إن على المعلمين أن يجعلوا "التعليم يبدو لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها[٤٤]".

أما المرحلة الثانية فتبدأ حينما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، ومن ثم يتحولون فى حوالى الثامنة عشرة إلى "التدريب العسكرى الإجبارى الذى يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[٤٥]".

ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط لأنه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئا آخر. وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يكرمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين فى تلقى العلوم وخاصة العلوم الرياضية التى تستهدف فى المقام الأول تدريبهم على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجملة فإن دراسة هذه العلوم يعتبر "خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك (أى الفلسفة) إذ أن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك[٤٦]".

وهنا ننتقل مع أفلاطون إلى المرحلة الثالثة من نظامه التعليمى والتى خصص لها "خمس سنوات[٤٧]"؛ من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهى المرحلة التى خصصها لدراسة الديالكتيك (أى الفلسفة)، تلك الدراسة التى يتمكنون فيها من "الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى[٤٨]".

وقد طالب فيلسوفنا هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون فى حداثتهم إذ يرى "أن المراهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم فى ذلك شأن الجرو الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه[٤٩]".

وليس من شك أن هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين فى دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا فى دراستها حتى يتصوروا أنهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم وبأهليهم ويوقعونهم فى مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة[٥٠].

وقد أحسن أفلاطون صنعا حينما حذر من ذلك الخطر، خطر ممارسة الجدل الفلسفى من فراغ عقلى لدى الشاب المراهق! فممارسة الجدل -كما قال أفلاطون- "ينبغى ألا يسمح بالمران عليها إلا للطبائع المتزنة الثابتة"[٥١]، فأولئك سيتجادلون بغرض الوصول إلى الحقيقة وليس بغرض إيقاع الخصوم فى تناقضات والانتصار عليهم!

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من هذه المراحل التعليمية عند أفلاطون فهى تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أى أنها تستمر حتى سن الخمسين وهى مرحلة خصصت للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على "الصمود أمام المغريات التى تتجاذبهم من جميع الاتجاهات[٥٢]"، فضلا عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم "يتميزون عن كل من عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة[٥٣]".

وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر فى حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة، أن يتوافر فيهم الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التى قضاها هؤلاء فى تلقى العلوم النظرية فى المرحلتين الثانية والثالثة. وهذا يؤكد أنه حاول تقديم أفضل صورة ممكنة للحاكم الأمثل؛ فهو ذلك الحاكم القادر على أن يرتفع بعين العقل والبصيرة ليتأمل ما يضفى النور على كل شىء، فإذا ما عاين الخير فى ذاته اتخذه نموذجا ينظم تبعا له المدينة والأفراد[٥٤].

إن الحكام من هذا الطراز إنما "يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون فى الحكم ذاته واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا(٥٥)". وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن حكومة الفلاسفة الذين أفرزهم هذا النظام التعليمى - التربوى الفريد يجدر بنا أن نتوقف أولا أمام أحد نظريات أفلاطون السياسية الشهيرة وهى نظريته عن الشيوعية على اعتبار أن أول إشارة حول هذه النظرية قد وردت فى ثنايا حديثه عن التربية.

هـ- نظرية الشيوعية:

١- شيوعية النساء ومكانة المرأة فى الدولة:

لقد اقترن الحديث عن الشيوعية بالحديث عن التربية الصالحة عند أفلاطون حيث نجده يعلن فى "الجمهورية": إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل.. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع فى هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شىء مشاع بين الأصدقاء(٥٦)". فلقد ربط أفلاطون هنا بين التربية الصالحة لحراس الدولة وبين إدراكهم أن حلول المشكلات الاجتماعية إنما يكمن فى الشيوعية!!

والحقيقة أن هذا الربط الذى أكده أفلاطون يقوم على مبدأ هام آمن به هو المساواة بين المرأة والرجل فى كل شىء إذ أنه يرى "أن على الجنسين معا أن يقوما بكل شىء سويا"، فيتعلم النساء نفس تعليم الرجال، ومن ثم يقومون بنفس المهام التى يقوم بها الرجال وليس هذا بغريب فى نظره لأنه موجود فى عالم الحيوان "فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم فى كل ما يفعلون(٥٧)".

وبالطبع فإن هذه النظرة الأفلاطونية التى تساوى بين المرأة والرجل رغم إدراكها "ضعف أحدهما وقوة الآخر"(٥٨)، ليس مردها فقط إلى التشبه بما يجرى فى عالم الحيوان، بل كانت قياسا على تلك النظرة التى سادت المجتمع الأسبرطى الذى كان فيلسوفنا شديد الإعجاب به؛ فقد أسقط الأسبرطيون عن المرأة كل مظاهر الأنوثة وعلموها الخشونة والقسوة حتى مع أبنائها وزوجها، وكان نظامهم السياسى والاجتماعى لا يفرق بين رجل وامرأة فقد كان كل شىء فعلا لديهم مشاعا بين الأصدقاء(٥٩).

وهكذا فقد استلهم أفلاطون هذه النظرة الأسبرطية للمرأة، وأراد أن تكون عضوا كامل العضوية فى طبقة الحراس، ودافع عن ذلك قائلا "أن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف وكذلك الرجل وإن تكن المرأة فى كل شىء أدنى قدرة من الرجل"(٦٠).

وبالطبع فالحديث هنا عن المساواة بين الرجل والمرأة فى تولى الوظائف العامة لا ينسحب على كل النساء كما لا ينسحب على كل الرجال، فالأمر كله مرهون بالقدرات البدنية والعقلية العالية التى ينبغى أن تتوافر فى كلا الجنسين، تلك القدرات التى إن بلغت كمال نضجها يمكن للجنسين معا أن يمارسا مهام إدارة الدولة وحراستها دونما تمييز بين الرجل والمرأة بشرط "أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال بالقياس إلى ما يقوم به الرجال وذلك نظرا لضعف جنسهن(٦١)".

إن الهدف إذن من هذا التحليل الأفلاطونى لطبيعة المرأة ومحاولته التأكيد على ضرورة مساواتها بالرجل فى كل الأمور من حق التعليم إلى حق تولى الوظائف العليا فى الدولة؛ إن الهدف هنا ليس الدعوة إلى تحرير المرأة كما يظن البعض(٦٢)، بل هو الاستفادة بأقصى قدر من الإمكانيات البشرية المتاحة فى دولة المدينة الفاضلة، فضلا عن أنه بهذا مهد لعرض نظريته فى شيوعية النساء والأطفال، تلك الدعوة التى قال فيها بوضوح "إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه.. وليكن الأطفال أيضا مشاعا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه(٦٣)".

وإذا تساءلنا عن الكيفية التى تتم بها هذه المشاعية؟! أتتم اتفاقا وبدون نظام أم تتم تحت إشراف الدولة؟! لأجابنا أفلاطون بأن الزيجات ينبغى أن تتم وفق نظام دقيق يراعى "الضرورة الهندسية" ويقدم "أفضل النتائج"؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات فى عالم الحيوان كذلك ينبغى للمشرع فى المدينة الفاضلة أن يحرص على "أن يتزاوج النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن ولابد من تربية أطفال الأولين لا الآخرين إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته(٦٤)".

ومن جانب آخر فإن هذا التزاوج لا ينبغى أن يتم فى أى وقت كيفما اتفق، بل لابد أن يتم فى مواسم محددة يحددها الحكام والقائمون على هذا النظام، وذلك حتى

يستطيعوا الحفاظ بعدد ثابت من السكان بقدر الإمكان مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر(٦٥)".

ويبدو أن أفلاطون هنا قد فاته أن الحفاظ على هذا العدد المحدود من السكان غير ممكن نظرا لأنه قصر قواعد الزواج المشاعى هذه على الحراس فقط (أى الحكام والجند) دون طبقة المنتجين التى تشكل بالطبع غالبية سكان الدولة!

على أية حال، فإن أفلاطون لم يكتف بالضوابط السابقة لنظام التزاوج، إذ أنه قد وضع شروطا أخرى لأدق التفاصيل، فقد حدد السن المناسبة للزواج والإنجاب؛ "إذ على المرأة أن تنجب أطفالا للدولة منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين"، وهذه هى الفترة التى تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية عند الجنسين أقصى مداها" و "إذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذه السن (أى سن الثلاثين) أو بعدها (أى بعد الخامسة والخمسين) فسنتهمه بأنه أثم فى حق الدين والعدل(٦٦)".

تلك هى بعض الشروط التى حدد بها أفلاطون ضوابط شيوعية النساء فى طبقة الحراس، وقد استهدف من هذه الشيوعية إزالة أسباب الصراع بين أفراد طبقة الحكام والجند ومن ثم الحفاظ على وحدة الدولة(٦٧). والحقيقة أنه فجر أسباب جديدة للصراع قد تكون أخطر بكثير من تلك التى حاول تلافيها؛ إذ كيف غفل عن ذلك الصراع الذى سينشب بين الأباء والأمهات حينما يبحثون بغريزتهم الفطرية بين هؤلاء الأبناء: أى منهم ابنه أو ابنتها؟! وكيف يمكن أن تتحقق وحدة الدولة وأمانها فى ظل غياب نظام أسرى قوى تسوده المحبة والرعاية بين الأباء والأبناء؟!

الحق أن شيوعية النساء والأطفال وإلغاء النظام الأسرى فى طبقة الحراس هى أضعف ما فى البناء المثالى لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونية. وربما يكون أفلاطون قد اضطر إلى ذلك نتيجة لمطالبته بإلغاء الملكية وتحريمها على أفراد تلك الطبقة لأنه إذا ما حرمت الملكية الخاصة للأموال والعقارات فإن النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك فى نظر البعض هى إلغاء النظام الأسرى أيضا على اعتبار أن الأسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها(٦٨).

٢- إلغاء الملكية والدور الحقيقى للحكام:

ومن ثم فإن علينا أن نتعرف على الصورة الثانية للشيوعية التى قصرها أفلاطون أيضا على طبقة الحراس، وهى شيوعية الملكية، فقد أكد فيلسوفنا على "أن من الواجب ألا يكون لأى منهم (أى لأفراد طبقة الحراس) شىء يمتلكه هو وحده[٦٩]". وإذا ما تساءلنا عن كيف سيعيش هؤلاء وكيف يوفرون احتياجاتهم المادية بدون أن يمتلكوا شيئاً؟!

لأجابنا بقوله "أن الغذاء الضرورى سوف يمدهم به مواطنوهم"، أما "الذهب والفضة ... فهم ليسوا بحاجة إليه .. لأنه من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهى[*] بإضافة الذهب الأرضى إليه إذ أن الذهب الذى يتنافس عليه العامة كان مبعثا لشرور لا حصر لها[٧٠]".

على هذا النحو أوضح أفلاطون أنه لا ضرورة لأن يمتلك الحكام والجند شيئا خاصا، وعلى الدولة بمواطنيها من المنتجين أن يوفروا لهم كل ما يحتاجونه من غذاء وملبس ومسكن .. الخ. وقد كانت حجته القوية فى تبرير ذلك التحريم للملكية الخاصة "أنهم لو تملكوا كالآخرين حقولا وبيوتا وأموالا، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مُبغضين ومَبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم فى الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم فى الخارج، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية[٧١]".

ولا شك أن القارئ الحديث وخاصة إذا كان أحد أبناء تلك الدول التى تحول حكامها بالفعل إلى تجار وطغاة وخادعين دون أن يلتفتوا إلى واجبهم الأسمى وهو الحكم العادل ورعاية مواطنيهم سيهتف بملء صوته: معك كل الحق يا أفلاطون! فالحاكم لابد أن يتفرغ لمهام الحكم ولتحقيق العدالة بين مواطنيه لا للتجارة وجمع الأموال وكنز الذهب والفضة!!.

ولا شك أن القارئ الحديث سيعجب بفكر أفلاطون السياسى أكثر وأكثر حينما يجده يرد على منتقدى كلامه السابق قائلين: "إن الحراس لن يكونوا سعداء كل

(*) يقصد أنهم وهبوا النفوس الذهبية حسب أسطورة "الناس معادن".

السعادة مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة، لأنهم لم ينالوا من المجتمع النفع الذى يتمتع به غيرهم من حكام الدول كتملك الأراضى وبناء القصور الفخمة الشاسعة وتكريم ضيوفهم ببذخ..الخ"، لقد رد أفلاطون على ذلك بقوله: "أننا لم نستهدف فى تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها(٧٢)".

ولعل فى هذا الرد أبلغ تعبير عن عدم محاباة أفلاطون فى نظامه السياسى المثالى لطبقة الحكام على بقية الطبقات؛ فرغم أنه أكد أكثر من مرة على تميز طبقة الحكام وخطورة دورهم باعتبارهم "عقل" الدولة وقمة هرمها الطبقى، إلا أنه أدرك فى ذات الوقت أن هذا التميز الطبقى يلقى على الحكام عبئا ومسئولية أكثر؛ ففى صلاحهم صلاح للدولة ككل، وفى عدالتهم مع أنفسهم ومع الآخرين يكمن أساس العدالة فى الدولة ككل. إن قيامهم بواجبهم دون نظر لمنفعة خاصة أو للذة زائلة إنما يعنى السعادة للدولة ككل، كما أن فسادهم يعنى استشراء الفساد فى أنحاء الدولة!!؛ "إذ أنه لو ساءت حال صانعى الأحذية، ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة، أما إذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها إلا بالاسم لجروا على الدولة كلها خرابا لا يعوض، فنظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم(٧٣)".

هكذا فهم أفلاطون الدور الخطير للحكام فى الدولة، وأدرك أهمية تفرغهم لأداء مهام الحكم والانشغال بقضايا الناس والمجتمع. كما أدرك أن علة كل الأمراض السياسية والاجتماعية فى الدولة واستشراء الفساد فيها إنما مرده إلى فساد حراسها (الحكام والجند). ومن هنا كانت محاولته إزالة الأسباب المؤدية إلى فسادهم والصراع فيما بينهم والانشغال بتحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية، إزالة كل ذلك من خلال نظريته عن الشيوعية بشقيها؛ شيوعية الملكية وشيوعية النساء والأطفال.

وإن كان المرء يقف حائرا أمام مبررات إجازته لشيوعية النساء وإلغاء الأسرة، فإنه لا يملك إلا الإعجاب بإلغاء الملكية الخاصة وتحريم كنز الثروات لمن اختاروا طواعية أن يكونوا حكاما؛ إذ أن من اختار أن يكون حاكما وتأهل لذلك لابد أن يدرك أنه أصبح فى خدمة المحكومين من مواطنيه، وليس العكس!!

ولعل القارئ الحديث قد أدرك الآن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى الإصرار على أن يكون الحكام من الفلاسفة، أو على الأقل أن يتحول الحكام أنفسهم إلى فلاسفة حكماء يديرون دفة الحكم بموجب المعرفة لمعنى العدالة ويسيّرون أمور دولتهم بحكمة تنأى عن تحقيق المصالح الشخصية.

(و) حكومة الفلاسفة هى الحكومة المثلى:

إن حكومة الفلاسفة إذن هى الحكومة المثالية للدولة القائمة على "مثال العدالة"، لأن الفلاسفة الذين تربوا وتعلموا على النحو الذى عرضنا له فيما سبق لن يكون لهم من هدف يسعون إلى تحقيقه إلا تحقيق العدالة بين المواطنين فى الدولة، وتكريس كل وقتهم وجهدهم فى خدمة هؤلاء المواطنين؛ إذ أنهم "يرون فى الحكم واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا ... ويزهدون فيما يسعى إليه الناس من تكريم ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة"، إنهم "يتفانون فى خدمتها ويقيمون صرحها عاليا فى تنظيمهم لدولتهم[٧٤]".

على هذا النحو برر أفلاطون رؤيته لضرورة أن يكون الحكام فلاسفة فى الدولة المثالية سواء تناوبوا الحكم فيما بينهم واحدا بعد الآخر فصار الحكم ملكيا أو تناوبوه مجموعة بعد أخرى فصار الحكم أرستقراطيا[٧٥].

ولا شك أن تلك الصورة التى رسمها أفلاطون لحكومة الفلاسفة ودورها فى الحفاظ على وحدة الدولة وتحقيق العدالة فيها بصرف النظر عن تحقيق المصالح الذاتية والمنافع الشخصية، لصورة "رائعة حقا يعجز عن صوغها أبرع مثال" كما قال أحد المتحاورين فى "الجمهورية"[٧٦].

ومع ذلك فقد كان حس أفلاطون التاريخى حاضرا بقوة حينما أعلن عقب رسمه لتلك الصورة المثالية للدولة ولنظام الحكم فيها، أعلن أنها رغم روعتها قد تزول يوما وأن الكمال يمكن أن يتحول شيئا فشيئا فيصير إلى فساد.

والسؤال الآن: كيف يحدث هذا التحول إلى الفساد وما هى صورة الحكومات الفاسدة؟!

(م) انهيار الدولة المثالية وصور الحكومات الفاسدة:

لقد أوضح أفلاطون منذ نهاية الكتاب الرابع من "الجمهورية" "أن للحكومات أنواعا خمسة(٧٧)". أما النوع الأول فهو الأقل والأصلح وهو حكومة الفلاسفة بصورتيها الملكية والأرستقراطية. أما الأنواع الأربعة الأخرى فهى حكومات فاسدة لأنها لا تحقق النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة. وقد وصفها على النحو التالى:

١- الحكومة التيموقراطية Timocracy:

وهى حكومة يغلب على أفرادها حب الطموح. واشتق أفلاطون اسمها من كلمة Time أى الشرف والمجد. وقد أفاض فى شرح كيف تتحول الأمور فى الدولة المثالية بحيث يتوالد عن الحكام الفلاسفة الأخيار بعد عدة أجيال "من هم أقل منهم ثقافة وتهذيبا" فيتولون الحكم وهم غير أهل له فيبعدون إخوانهم الذين كانوا من قبل أصدقاء لهم ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم ويتخلون عن رعاية المواطنين ويركزون فقط على تحقيق طموحاتهم الشخصية فيتفرغون للحرب وإحكام قبضتهم على الآخرين(٧٨).

إن الحكام التيموقراطيين يختلط أمامهم الخير بالشر ويسيطر عليهم الطموح وتحقيق الأمجاد العسكرية وما ذلك إلا نتيجة لخضوع الجزء العاقل من نفس الإنسان التيموقراطى للجزء الانفعالى الغاضب(٧٩).

٢- حكومة الأوليجارشية Oligrachie:

وهى حكومة الأغنياء الطماعين الجشعين وهى تحل محل الحكومة السابقة حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكرى الحربى إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية؛ فالأولجاركيون "ذوى نهم للمال وهم يقدسون الذهب والفضة(٨٠)" وهم "فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال(٨١)".

وهذه الحكومة يكثر فى عهدها الجشع لجمع المال، كما يزداد فى ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء، وذلك يكون نتيجة طبيعية لذلك القانون الذى تسنه الحكومة الأوليجاركية بفرض حد أدنى من الثروة لمن أراد أن

يمارس المهام العامة ويزداد هذا الحد الأدنى من الثروة كلما كانت الأوليجاركية أقوى ويحرم من لا يمتلك هذا الحد الأدنى من تولى أى مناصب هامة فى الدولة. ولا مانع لدى هذه الحكومة من أن تفرض هذا القانون على الناس بالقوة المسلحة(٨٢).

ولا شك أنه فى ظل هذه الحكومة "ستفقد الدولة وحدتها وتغدو دولتين لا واحدة؛ دولة للأغنياء ودولة للفقراء وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع(٨٣)".

وبهذا الوصف الدقيق أدرك أفلاطون جوهر الصراع السياسى فى ظل الحكومة الأوليجاركية؛ ذلك الصراع الذى سيكون نتيجته الحتمية -فى ظل الثراء المفرط للحاكمين والفقر المدقع للمحكومين- أن تنتصر الأغلبية الفقيرة حيث أن حياة الدعة والرخاوة التى يصل إليها الأغنياء لا تمكنهم من صد هجمات الفقراء حتى ولو لم يهاجموهم(٨٤). وبهذا ينتقل الحكم من الأوليجاركيين إلى هذه الأغلبية فتكون حكومة الديمقراطية.

٣- حكومة الديمقراطية:

تظهر الديمقراطية حسب التعبير الأفلاطونى حينما "ينتصر الفقراء على أعدائهم فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكم والرئاسة بالتساوى" وغالبا ما يختار الحكام فى ظل الديمقراطية من خلال القرعة(٨٥).

وفى ظل الديمقراطية يتمتع كل الأفراد بالحرية فيصرح لكل فرد بحرية الكلام والفعل ومن ثم يبدو دستورها فى ظاهره كما لو كان خير الدساتير كلها؛ "إن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع بمختلف الألوان، ففيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن فى نظر الكثيرين، تماما كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلف ألوانه(٨٦)".

ومن هنا نقد أفلاطون هذه الحكومة حيث يرى أنها رغم إتاحتها الفرصة كاملة لحرية الأفراد فى القول والفعل، إلا أن هذه الحرية ذاتها ستكون دافعا إلى حالة من الفوضى يصعب التحكم فيها فهى تساوى بين المتساويين وغير المتساويين، وتدفع إلى الحكم بمن لا يفهمون معناه كما أن القادرين على الاضطلاع بالحكم قد يبتعدون عن ممارسته. ومن ثم يتضح أن أثمن ما يعتز به الناس فى ظل النظام الديمقراطى للدولة وهو

الحرية، قد يكون فى نفس الوقت هو علة أمراضها وعلة التحول إلى أسوأ أنواع الحكم على الإطلاق وهو الطغيان؛ "إذ أن الرغبة المفرطة فى تحقيق هذه الغاية (يقصد الحرية للجميع) وتجاهل كل ما عداها قد يؤدى إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان[٨٧]".

والحقيقة التى لا ينبغى أن تغيب عن الذهن فيما يتعلق بتقييم أفلاطون للديمقراطية، أنه كان يقيمها فى ضوء الفساد الذى عايشه لدى الحكام الديمقراطيين فى عصره فضلا عن إعدام الديمقراطية لسقراط. وبالإضافة إلى ذلك فإن أصل أفلاطون الأرستقراطى قد أثر بالطبع على نظرته للديمقراطية باعتبارها حكومة تساوى على حد قوله "بين العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال مع مُلاكهم الذين اشتروهم بالمال[٨٨]، وهذا أمر لم يكن يرضيه بأى صورة من الصور وهو المؤمن بأن "الناس معادن"!

٤- حكومة الطغيان Tyrannie:

تنشأ حكومة الطغيان حينما يصل التطرف فى ممارسة الحرية إلى حد الفوضى المطلقة؛ "فالحرية المتطرفة تولد أفظع أنواع الطغيان[٨٩]".

وتبدأ حكومة الطغيان عادة بأن يختار الناس - بعد أن ضاقوا من فساد الحكام الديمقراطيين ومن الفوضى التى يعيشون فيها- شخصا يفضلونه ويجعلون منه نصيرا وقائدا عليهم وغالبا ما يضفون عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا[٩٠].

ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد، وقد برع أفلاطون كل البراعة فى وصف كيفية هذا التحول وصفا قد يصدق على كل الطغاة فى كل زمان ومكان حينما قال أن هذا الزعيم الشعبى "عندما يجد نفسه سيدا مطاعا لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله[٩١]"، فهذا الزعيم عادة ما يبدأ أيام حكمه الأولى بالتودد إلى الناس بأن "يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه[٩٢]"، ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ فى افتعال إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى حتى يشعر الشعب دائما بحاجته إلى هذا الزعيم والقائد المنتصر. وفى هذه الحالة "يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومى بدلا من أن

يتآمروا عليه"، وإذا ما شك الزعيم فى أن "لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته فإنه يجد فى الحرب ذريعة للقضاء عليهم بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء"، وهكذا يضمن الطاغية انشغال الناس بتوفير قوت يومهم، وصمت رجال الفكر بل والقضاء عليهم "بحيث لا يترك فى النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه"[٩٣].

على هذا النحو يمضى أفلاطون فى وصف كيف يتجبر الطاغية على قومه ويحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون أوامره دون مناقشة. وقد ختم وصفه هذا بعبارة قال فيها "وهكذا فإن الشعب قد استجار كما يقول المثل من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقصى وأمر أنواع العبودية وأعنى بها الخضوع للعبيد[٩٤]".

وتلك العبارة تحتاج الكثير من الفحص والتأمل؛ فقد كشف فيها أفلاطون عن رؤيته للطاغية، تلك الرؤية التى لا ترى فيه إلا "أحد العبيد"! وقد خصص فيلسوفنا مطلع الكتاب التاسع من "الجمهورية" لتوضيح ما قصده بهذا الوصف للطاغية؛ فهو فى نظره ليس إلا مجرد عبد لرغباته وشهواته الحسية التى يطلق عقالها بلا حدود. وفى الوقت الذى يتصور فيه أنه قد بلغ أوج حريته وحقق كل طموحاته ورغباته وشهواته، يجد أن هذه الرغبات تتجدد، ويترتب عليها رغبات جديدة تقتضى الإشباع باستمرار. وهكذا يتحول الطاغية الحر بالنسبة لجميع رعاياه، إلى مجرد عبد لهذه الرغبات والشهوات التى يلزمها الإشباع كل يوم وهى لا تشبع ولا تتوقف عن طلب المزيد[٩٥]!!

ثانياً: "السياسى" وتأكيد أهمية علم السياسة:

تعتبر محاورة السياسى فى نظر مؤرخى الفلسفة السياسية بداية التحول الأفلاطونى نحو الواقعية السياسية؛ باعتبار أنها تمثل مرحلة الانتقال من دولة "الجمهورية" المثالية بحاكمها الفيلسوف إلى دولة "القوانين" التى يحكمها الدستور[٩٦].

أ- مكانة السياسة ومن هو السياسى؟ :

لقد ناقش أفلاطون فى هذه المحاورة الهامة فن أو علم السياسة باعتباره أسمى العلوم وسيدها؛ فهو العلم الملكى الذى ينطوى تحته كل الفنون والعلوم الجزئية الأخرى،

وهو العلم الذى يجمع كل نواتجها ومعطياتها فى الدولة ليشكل منها وحدة واحدة فى نسيج الدولة ككل(٩٧).

كما ناقش أيضا معنى السياسي أو رجل الدولة باعتباره العارف بهذا العلم وبمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى؛ إن السياسى كالنساج الماهر الذى يحيك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التى يغزلها من هم دونه.

ويلاحظ قارئ "السياسى" أن أفلاطون لا يزال متمسكا بأن أهم ما فى الدولة هو حكامها، وإن كان من الصعب أن يتوافر الفيلسوف الذى يحكمها فى أى وقت، وإن كان من الصعب على الناس أن يصدقوا حديثه عن الحاكم "الأمثل"، فإن الواقع السياسى يؤكد رأيه فى أن السياسى المتخصص الواعى هو البديل.

ولذلك فقد بدأت المناقشة فى هذه المحاورة بمحاولة تعريف من هو السياسى؟ وقد استخدم أفلاطون فى هذا التعريف منهج القسمة الذى سبق وأن استخدمه فى محاولة تعريف من هو السوفسطائى فى محاورة السوفسطائى(٩٨). وقد انتهى النقاش بشكل عام إلى تعريف السياسى بأنه العارف بمعنى السياسة وبمكانتها بين العلوم والفنون المختلفة، القادر على صهر كل المتناقضات مع بعضها البعض، وتوحيد كل كائنات وأشياء المدينة السعيدة تحت قيادته الحكيمة فى نسيج متكامل(٩٩).

إن السياسى الناجح هو كالإله الخالق للكون؛ فهو الذى يعرف كل دقائقه ويرعاها. ولذلك فقد شبه أفلاطون السياسى بالراعى الذى يرعى قطيعه ويسهر على راحته وتلبية مطالبه بشتى الوسائل. وشبهه كذلك بالطبيب الذى يمتاز بأنه الوحيد الذى يعرف المرض ويعرف كيفية معالجته، وهو يعالج مريضه بأى صورة من الصور سواء استخدم فى ذلك وصفات مكتوبة أو شفوية، وسواء شفى مريضه طواعية أوبالقوة، سواء جرح مريضه أو عالجه بأى علاج مؤلم آخرا، فهكذا يكون الحاكم الناجح الذى يقود مجتمعه ودولته بكفاءة سواء استند على القوانين أم تجاهلها أحيانا لأن القوانين قد تتغير، ولا يهم فى هذه الحالة ان كان فقيرا أم غنيا، مقبولا من طرف الشعب أم مفروضا عليه(١٠٠)!

ولعل القارئ يلاحظ هنا مدى اتساق هذه الأفكار رغم ما بها من مرونة وواقعية مع نظرية أفلاطون فى "الجمهورية" عن الحاكم الفيلسوف؛ إذ على الرغم من أن الذى

يحكم هنا هو سياسى متخصص أو سياسيون متخصصون عارفون وليس فيلسوفا أو فلاسفة، فإن المهم هو الحكم بكفاءة. وليس القانون - رغم أهميته هنا - سيفا مسلطا على رقاب الحاكمين كما أن رضا الشعب لا يهم طالما أن الحاكم فى النهاية سيكون قادرا على تلبية مطالب الجميع وقيادة الدولة نحو تحقيق كل الأهداف المرجوة.

ب- أشكال الحكومات:

أما عن شكل الحكومة وصورتها فى ظل حكم هؤلاء الحكام من المتخصصين فى السياسة، فيمكن أن تكون حكومة فرد أو حكومة قلة من الأفراد أو حكومة الكثرة أوالغالبية. كما يمكن أن نقيس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقانون وتمسك القائمين عليها بالمعرفة الصحيحة؛ فإن كانوا من الذين يحكمون بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة سيكون لدينا ثلاث حكومات صالحة هى: (١) الملكية (وهى حكومة الفرد). (٢) الأرستقراطية (حكومة القلة). (٣) الديمقراطية (حكومة الكثرة).

أما إذا انحرف هؤلاء الحكام وخرجوا على القانون وحكموا بشكل تعسفى غير منتظم فسيكون لدينا ثلاث حكومات فاسدة هى: ١- حكومة الطغيان (وهى أسوأ أنواع الحكومات الفاسدة). ٢- حكومات الأوليجاركية. ٣- حكومة الديمقراطية المتطرفة.

وإذا ما تساءلنا عموما هنا عن أى تلك الحكومات هى الأصلح؟! فإن أفلاطون يرى أن أصلحها هى حكومة الملك العادل لأنها الأقوى من أجل خير الجميع، تليها حكومة القلة التى تتوسط بين حكومة الفرد وحكومة الكثرة فهى تتوسط أيضا فى الخير والشر. أما حكومة الديمقراطية، حكومة الكثرة فهى أقل تلك الحكومات قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير؛ فهى حينما تقارن بالحكومتين السابقتين ستكون "أكثر هذه الحكومات شرعية وأكثرها خروجا على القانون(١٠١)".

وعلى أية حال، فإنه إذا كانت الأشكال السابقة للحكومات صالحة ومنتظمة فستكون الديمقراطية هى الشكل الأخير الذى يمكن العيش فى ظله! وإن كان يسود تلك الأشكال عدم النظام والفساد فإن الديمقراطية تكون هى الحكومة الأفضل التى يمكن العيش فى ظلها نظرا لتفتت السلطة بين العديد من الناس بالقياس إلى غيرها من الحكومات الفاسدة(١٠٢). وهذا يشكل التقييم النهائى لأفلاطون لحكومة الديمقراطية فى ظل غياب حكومة الفلاسفة!

ثالثاً: "القوانين" والصورة الثانية للدولة المثالية:

يواصل أفلاطون فى "القوانين" التأكيد على ما سبق أن طرحه فى "السياسى" من أن الدولة توجد ليس لتحقيق الخير والمصلحة لطبقة معينة من الناس، بل توجد لتحقق للجميع الحياة الأفضل(١٠٣).

وعلى ذلك فهو يقدم هنا فى "القوانين" مجموعة من المبادئ والتشريعات التى من شأنها أن تجعل حياة الناس أفضل وأرقى ليس على الصعيد السياسى فقط، بل وعلى الصعيدين الاجتماعى والأخلاقى أيضا. وتلك المبادئ والتشريعات تشكل فى مجموعها ما نعتبره أساساً لدولة مدينة تالية فى الأفضلية للمدينة المثالية فى "الجمهورية"؛ إذ أن المشروع الذى رسم معالمه هنا لهذه الدولة الجديدة التى يحكمها القانون بدلا من الحالم الفيلسوف، لا ينفى أبدا تمسك أفلاطون بدولته المثالية الأولى فى "الجمهورية"؛ فلا تزال دولة "الجمهورية" هى النموذج الأمثل الذى يجب التمسك بتحقيق أكبر قدر مما يمكن أن يكون شبيها به!

ومن ثم فإن كل ما فعله أفلاطون فى "القوانين"، هو أنه قدم لنا خيارا ثانيا يمكن اللجوء إليه حين لا نستطيع تحقيق الخيار الأول وهو فى نظره الأكثر كمالا والأكثر صحة، وفى هذا الخيار الثانى لا ينبغى أن يغفل المشرع (وهو أفلاطون نفسه) عن أى شىء مما يجعل حياتنا أكثر كمالا وأتم سعادة. كل ما هنالك أنه يلتزم هنا بمنهج أكثر واقعية فى التعامل مع المشكلات السياسية ويطور من بعض آرائه التى وردت فى "الجمهورية" فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها فى المدينة الفاضلة؛ فقد أصبح على سبيل المثال أقل تقديرا للنظام الأسبرطى -الذى أعطى الشجاعة والنجاح العسكرى الأولوية على بقية الفضائل الأخرى- مما كان عليه الحال فى "الجمهورية"، فقد استهجن هنا فى "القوانين" الحرب وبين عدم جدواها كغاية تستهدفها الدول واعتبر أن غاية الدولة هى الانسجام والائتلاف فى كل العلاقات سواء الأسرية فى داخل الدولة، أو العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى. واعتبر أنه يمكن الاستعاضة عن تحقيق الانسجام الكامل الناجم عن التخصص فى الوظائف المحقق للعدالة فى الدولة المثالية الأولى، بتحقيق الانسجام عن طريق الخضوع للقانون. فدولة "القوانين" إذن هى الدولة التى تشيد على التوسط والاعتدال باعتبارهما أهم فضائلها وهى تحقق هذه الفضائل عن طريق الالتزام بالقانون(١٠٤).

إن القانون هنا فى دولة القوانين هو ممثل العقل الذى جعله أفلاطون أسمى ما فى الدولة المثالية الأولى. فما هى تلك الشروط التى ينبغى أن تتوافر لوجود تلك الدولة التالية فى الأفضلية وما هى القوانين التى يجب أن تحكمها؟!

أ- شروط الموقع الجغرافى وعدد السكان:

يفتتح أفلاطون الكتاب الرابع من "القوانين" بالحديث عن خصائص المكان الذى ينبغى أن تقع فيه هذه الدولة فيؤكد بداية على أهمية هذا الأمر نظرا لأن النظم الدستورية أو القوانين التى تعتبر الأنسب بالنسبة لجماعة ما ينبغى أن تكون متوافقة مع بيئتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية وكذلك مع تكوين الشعب نفسه. فضلا عن أن تعيين هذه الشروط الطبيعية لموقع المدينة تعطى الفرصة للسياسى البناء أفضل صورة ليقيم عليها أجمل نموذج للحياة القومية[١٠٥].

ولذلك فلابد أن تكون المدينة على موقع من الأرض متنوع بحيث يعطى كل الحاصلات الزراعية الرئيسية الضرورية للاكتفاء الذاتى وبحيث تعتمد المدينة على ذاتها[١٠٦]. كما يجب أن تبتعد المدينة فى موقعها عن البحر لأن قرب المدينة من البحر هدام يصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقير كما يزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة[١٠٧].

وبالطبع فإن المقصود من هذين الشرطين أن يتوافر للدولة موقع جغرافى يمكنها من بناء اقتصاد يقوم فى أساسه على الزراعة وليس على الصناعة أو التجارة. ومن شأن هذا الموقع من وجهة نظر فيلسوفنا أن يوفر إمكانية الاكتفاء الذاتى للدولة وفى ذات الوقت يهيئ الأخلاق القويمة السليمة لأفرادها بحيث لا يصابون بحمى النزعات التجارية ولا يختلطون بالبحّارة من أبناء البلاد الأخرى فيظلون بذلك مواطنين متجانسين ويتجنبون خطر المؤثرات المقلقة التى تأتى من العالم الخارجى.

أما بخصوص سكان هذه المدينة فينبغى أن يكونوا ملائمين للمساحة التى تقع عليها فيتمتعون بالرخاء اللازم لحياة سعيدة، فعدد المواطنين ينبغى ألا يتجاوز خمسة آلاف مواطن، وبالتحديد ٥٠٤٠ مواطن[١٠٨]. إن كل مواطن من هؤلاء سيتاح له ملكية قطعة أرض وسيتاح له أن يتزوج وأن ينجب أطفالا. ولكن هذا الزواج وتلك الملكية التى

أباحها هنا أفلاطون تحددها الشروط والقوانين الملائمة للمواطنين؛ فلا تكون الملكية مشاعا أو نصف مشاع كما كان الحال فى "الجمهورية"، ولا تكون فوضى غير محكومة بقوانين محددة!

ب- النظم الاجتماعية والاقتصادية:

إن أفلاطون لا يخفى فى "القوانين" أنه لا يزال يؤمن بأن النظام الشيوعى الذى تكون الملكية فيه مشاعا بين الأصدقاء هو النظام الأمثل(١٠٩). كما أنه لا يزال يحتفظ بالعديد من آرائه حول المساواة بين المرأة والرجل إذ "يجب على المرأة أن تشارك الرجل إلى أبعد مدى ممكن فى التعليم وفى أى شىء آخر(١١٠)"، ومن ثم فإنه لا يزال يرى "أن يتلقى البنات نفس التدريب الذى يتلقاه البنين بدون أى تحفظ .. فالتمرينات الرياضية البدنية وركوب الخيل مناسبة للمرأة مثلما هى مناسبة للرجل تماما(١١١)". بل أن أفلاطون لا يزال يؤكد "أن من الضرورى أن يتشارك الرجل والمرأة فى الوصول إلى نفس الأهداف بكل ما يملكون من طاقة وإلا فقدت أى مدينة ينتمون إليها نصف ما كان يمكن أن تكون عليه بنفس النفقات وبنفس الجهد(١١٢)".

ومع ذلك فإن اختلاف صورة النظام السياسى من "الجمهورية" إلى "القوانين"، أتاح لأفلاطون أن يطور من آرائه فى النظم الاجتماعية السائدة فى دولة "القوانين" حيث أباح هنا نظام الزواج الفردى إذ "على الرجل أن يتزوج عندما يصل إلى سن الثلاثين وقبل أن يصل إلى الخامسة والثلاثين(١١٣)"، وهذا قانون لا يجب مخالفته إذ أن من يخالفه "يجب أن يدفع غرامة سنوية(١١٤)". وهذه الغرامة تحدد بحسب الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها.

أما اختيار الزوجة أو الزوج فإنه ينبغى أن يتم على أساس تحقيق المصلحة العامة وليس فقط المصلحة الخاصة؛ إذ أن على كل رجل أن يبحث لا عن الزوجة التى تسره وتسعد قلبه، بل عن الزواج الذى يتحقق بمقتضاه الخير للدولة ككل؛ فعلى الغنى أن يبحث عن فقيرة ليتزوجها، وعلى الحاد الطبع من ذوى المزاج الانفعالى أن يتزوج ذات الطبع الهادئ. وهكذا ينبغى أن يحدث فى أى زيجة نوع من أنواع التوافق النفسى والاجتماعى بين الزوجين وأن يحرص الزوج على هذا الأمر بقدر استطاعته حتى يحقق

الغرض الاجتماعى من الزواج ويضمن له النجاح. كما أن من الضرورى لمصلحة الدولة أن يسجل عقد الزواج فى المحكمة(١١٥).

ومن الطريف هنا أن أفلاطون يسن عدة تشريعات جزئية تتعلق بكيفية إتمام الزواج من ضرورة أن يتولى ولى عن الزوجة عقد الزواج، إلى ضرورة تحديد عدد المدعوين فى وليمة العرس ونفقات هذه الوليمة التى ينبغى أن تكون فى أضيق الحدود بحيث لا ترهق كاهل الزوج(١١٦).

ويبدو أن أفلاطون كان معنيا بضرورة الربط بين إباحة نظام الزواج وقيام الأسرة فى دولة "القوانين"، وبين بعض التشريعات الاقتصادية الخاصة بإباحة الملكية الخاصة حتى تتحقق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

فقد أباح أفلاطون الملكية الشخصية بشرط أن يكون مقدارها محدوداً؛ إذ يحرم على أى مواطن أن يمتلك ما يزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. وبالطبع فإن الغرض من هذا التحديد أن يستبعد من الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء. وقد قيد حق الانتفاع بالممتلكات الشخصية بحدود تشبه الحدود المقيدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغى لهم مثلا الاشتغال بالصناعة أو التجارة أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. ولأن جميع هذه النشاطات لا غنى عنها ينبغى أن يقوم بها الأغراب الذين يقيمون فى المدينة من الأحرار الذين ليس لهم صفة المواطنين. وقد بلغ أفلاطون فى تحديده وتقييده للأنشطة الاقتصادية أو التجارية للمواطنين حد تحريم حيازة الذهب والفضة وأخذ فوائد على القروض(١١٧).

جـ- النظام السياسى:

إن النظام السياسى الذى اختاره أفلاطون لهذه الدولة يقوم على التأليف بين الملكية والديمقراطية، وإن كان نصيب الديمقراطية فيه ضئيل جدا نظرا لأن الأساس الذى يقوم عليه هذا النظام هو على الصعيد العملى التقسيم الطبقى والتمثيل المتساوى للطبقات الأربع فى المدينة، وهذه الطبقات تُقوم على أساس الملكية. ولما كانت الملكية الشخصية لا ينبغى أن تتجاوز أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فقد تحدث أفلاطون عن أربع طبقات من هؤلاء الملاك؛ أولها وأدناها تتكون من أولئك الذين لا

تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض. والثانية التى تعلوها تتكون من أولئك الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد عل قيمة حصتين اثنتين .. وهكذا فالطبقة العليا تكون هى الأقل عددا والأكثر امتلاكاً.

وتقوم هذه الطبقات باختيار ممثليها فى المجالس المختلفة على أساس التساوى فى التمثيل بين الطبقات الأربع. وعلى رأس هذه المجالس مجلس "حراس الدستور" أو"حراس القانون" وهو يتكون من سبعة وثلاثين عضوا ينتخبون على ثلاث مراحل تبدأ باختيار يمنح كل الطبقات المالكة تمثيلا متساويا يتجنب من خلاله أى نزاع طبقى؛ إذ يختار هذا العدد المتساوى من الأعضاء من كل الطبقات الأربعة وذلك بشرط أن يكون هناك عقوبة ترغم أعضاء الطبقتين الغنيتين على أن يصوتوا فى انتخابات ممثلى الطبقات الأربعة، بينما تستطيع الطبقتان الأفقر إذا أرادتا أن تكونا حرتين فى تجنب انتخاب الممثلين الذين يخصونهما. والنتيجة التى يرجوها أفلاطون لذلك هى أن تصبح أصوات الفقراء ذات أثر فى ترجيح انتخاب ممثلى الأغنياء فى هذه المرحلة، وتصبح أصوات الأغنياء ذات أثر مماثل فى اختيار ممثلى الفقراء[١١٨].

وعلى أى حال فهذه المرحلة الأولى من الانتخاب يختار بواسطتها مجلس الثلاثمائة وستين وهو ما يمكن أن يسمى بمجلس الشيوخ. أما فى المرحلة الثانية ينقص عدد المنتخبين إلى النصف من كل طبقة، وذلك يتم بتصويت ملزم لجميع المواطنين. وأخيرا يختار بالقرعة نصف الأسماء التى تخلفت بعد هذه المرحلة من مراحل العملية.

المهم أن نصل فى النهاية إلى تكوين ذلك المجلس المسمى بمجلس حراس الدستور الذى ينبغى أن يكون سن أعضائه فوق الخمسين وتحت السبعين ومتمتعين بخلق رفيع وذهن صافى حيث أن عملهم الأساسى سيكون هو مراقبة ما فيه صالح القوانين وتنفيذها على خير وجه، فهم الذين يحتفظون بسجل ممتلكات الأفراد والقادرون على تكييف القضايا وإعداد القوائم السوداء التى تشتمل على المواطنين المدلسين الذين يخفون دخلهم[١١٩] ... الخ.

يتحدث أفلاطون بعد ذلك عن جهاز محافظى الحضر وجهاز محافظى الريف؛ الأول مسئول عن حفظ النظام فى العاصمة (المدينة) وعن الظروف الملائمة لطرقاتها ومبانيها، والثانى مسئول عن النظام الذى يليق بالمراكز الريفية وعن الأسواق.

وتأتى بعد ذلك طائفة الكهنة الذين تكون وظيفتهم رعاية المعابد وإقامة الشعائر. وقد حدد أفلاطون السن المناسبة بالنسبة لهؤلاء من الجنسين ألا تقل أعمارهم أو أعمارهن عن الستين عاما[١٢٠].

ثم تأتى بعد ذلك طبقة القواد ورؤساء الفرق العسكرية ويكون واجبهم مع مساعديهم تأمين المدينة والأقاليم وإقامة التحصينات اللازمة للحماية من الأعداء[١٢١].

ويأتى بعد ذلك طبقة المعلمين الذين يرى أفلاطون ضرورة التدقيق فى اختيارهم لأنهم المنوط بهم تربية رجال المستقبل وعليهم يقع عبء تربية ورعاية الأبناء وصيانة الملاعب والمدارس الذين يتعلمون فيها وتدعيمها باستمرار. وقد اعتبر أفلاطون أن أخطر المناصب وأعظمها هو منصب "مراقب التعليم" سواء شغله ذكراً أو أنثى وإن كان يفضل أن "يكون رجلا ليس أقل فى عمره من الخمسين ووالدا لعائلة شرعية ويفضل أن يكون أبناءه من الجنسين[١٢٢]". إن هذا الرجل الذى سيتولى هذه المسئولية الخطيرة ينبغى أن يتم اختياره من بين "حراس القانون" على نحو سرى من قبل كل موظفى الدولة فيما عدا أعضاء المجلس حيث يتوجه الجميع إلى ساحة معبد أبولو للقيام بهذه المهمة واختيار "مراقب التعليم" فى ذلك المكان المقدس، ومن ينال أعلى الأصوات يتقلد هذا المنصب لمدة خمس سنوات يعين بعدها غيره بنفس الطريقة[١٢٣].

والمحاكم تشكل جزءا مهما من هذا النظام السياسى المنوط به تحقيق العدالة بين المواطنين، ويتحدث أفلاطون هنا عن القضاة بوصفهم من الحكام، وعن الحكام الذين ينبغى أن يكونوا قضاة عادلين "فالحق أن أى حاكم ملزم أيضا بأن يكون قاضيا من بعض الوجوه، بينما القاضى -ولو أنه ليس بحاكم بالفعل- يصبح حاكما وله أوقات جديرة بالاعتبار عندما يصدر فيها قراره النهائى فى حالة من الحالات[١٢٤]". إن للقضاة إذن وللمحاكم دورها فى سرعة الفصل فى النزاعات بين المواطنين حتى تسود العدالة ومن ثم ينعم الجميع بالهدوء والاستقرار وذلك لأن "الإنسان الذى لا يكون له نصيب فى حق القضاء بين الناس يشعر بأنه ليس بعضو حقيقى فى الجماعة[١٢٥]". فالجميع عند أفلاطون لهم حق الفصل فى القضايا حيث يمكن أن يكونوا قضاة معينون بالقرعة ووفقا للحاجة فى محاكم القبائل[١٢٦]، وفى نفس الوقت هؤلاء هم أنفسهم الذين يتمتعون بحق سرعة الفصل فى منازعاتهم مع غيرهم وأخذ حقوقهم كاملة عن طريق تلك المحاكم وأولئك القضاة.

وإذا تساءلنا عن صورة الحكومة فى ظل هذا النظام السياسى الخليط من الملكية والديمقراطية، لما وجدنا إجابة واضحة عند أفلاطون. فهو نظام الدولة المختلطة التى تجمع -على حد تعبير سباين- بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى. وإن كانت معالم هذا الاختلاط غير واضحة فقد جاء اتجاه أفلاطون مشتتا على وجه لا رجاء فيه حتى جنح فى النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملائمة لما بسطه من قبل فى الجمهورية[١٢٧]. فقد مال كما رأينا فى النظام الطبقى القائم على الملكية إلى أرستقراطية الحكم وقد تمثل ذلك فى طريقة انتخاب مجلس الشيوخ (مجلس الثلاثمائة وستين عضوا)، وفى مجلس حراس الدستور، وكذلك فى اختيار القائمين على الوظائف والسلطات السياسية والعسكرية العليا فى المدينة.

د- النظم التعليمية الدينية:

لقد اهتم أفلاطون فى "القوانين" مثل ما اهتم فى "الجمهورية" بالتربية والنظام التعليمى وإن كان قد مال هنا إلى اتخاذ النظام التربوى - التعليمى فى مصر القديمة كنموذج يحتذى[١٢٨]. حيث يفرض نظاما دقيقا للمراقبة الأكثر صرامة لكل ما يلقى على أسماع الأبناء من شعر وفنون مختلفة.

وعلى أى حال فلا تزال المعالم الكبرى للنظام التعليمى واحدة؛ فلا يزال أفلاطون حذرا من الشعر والشعراء وتجلى ذلك فى تلك الرقابة الشديدة التى طالب بفرضها عليهم، ولا يزال يصر على أن يتعلم النساء جنبا إلى جنب مع الرجال وعلى قدم المساواة كما لا يزال يرى أن تعليم المواطنين جميعا يجب أن يكون إجباريا[١٢٩].

أما الجديد هنا فهو بالطبع مراعاة وجود الأسرة كأساس فى مجتمع دولة "القوانين"، وقد ترتب على ذلك ضرورة وجود إشراف عام من الدولة على التربية بحيث لا يترك شىء لنزوات الأفراد من ربات البيوت. والحق أن أفلاطون يرى ضرورة الاهتمام برعاية الطفل وتعليمه حتى قبل أن يولد؛ فينصح الأم مثلا بأن تقوم بكل التمرينات الرياضية التى يحتاج إليها الطفل فى رحمها كى تحقق له الخير. وبعدما يولد يجب أن تتأكد السلطات من أن الحاضنة تتيح له كل الهواء والتمرينات اللازمة وخاصة ما يتعلق منها بالحفاظ على الطفل كى لا يضر نفسه وحتى يمكن أن ينمو نموا سليما. إذ ينبغى المحافظة على أن يظل الطفل هادئا ومستقرا نفسيا بأن نسليه وننمى

عقله حتى لا يصبح انفعاليا. وبعد ذلك ينبغى تدريبهم على الألعاب المتنوعة من سن الثالثة وتصحيح أخطائهم تصحيحا فطنا(١٣٠).

ومنذ الثالثة وحتى السادسة يبدأون فى تلقى التدريبات تحت إشراف سيدات يعينهن المشرف على التعليم. ومن سن السادسة يمكن أن يبدأوا فى تلقى الدروس التعليمية ويعزل البنات عن البنين حتى يمكن للأولاد أن يتعلموا الركوب واستعمال بعض الأسلحة مثل الأقواس والنبال والمقاليع كما يجب أن يتعلم البنات الكثير عن نفس هذه الأشياء بقدر الإمكان. كما يتعلم الجميع فنون المصارعة والرقص المفيدة وليس الضارة بالأجسام أو الخليعة فيما يتعلق بالرقص؛ فرقص الدروع هنا هو المقصود لأن قيمته تكمن فى أنه تحضير أولى للتدريبات العسكرية فيما بعد. كما أن تعليم الموسيقى فى هذه المرحلة فى غاية الأهمية باعتبارها أكثر الوسائل فائدة فى تدريب الذوق والذكاء بشرط أن يقوم "حراس القانون" باختيار النماذج المرغوبة فى الموسيقى المتفقة مع القيم الأخلاقية والدينية(١٣١).

ويشدد أفلاطون فى المراحل التالية للتعليم على توفير المبانى المدرسية المناسبة المزودة بساحات كافية وأساتذة مهرة أكفاء مزودين بكل ما يلزمهم من وسائل تعليمية. أما من حيث موضوعات الدراسة فيجب أن يعطى هؤلاء التلاميذ قدرا كافيا من الحساب من أجل أعمال الحياة اليومية العادية، وقدرا من أوليات الفلك لفهم التقويم، وقدرا من الموسيقى لكى يعرف الفرد كيف يعزف النغمات على قيثارته الخاصة. وستكفى هذه الدراسات حتى بلوغ هؤلاء التلاميذ سن السادسة عشرة(١٣٢).

وقد تحدث أفلاطون بعد ذلك عن ثلاثة موضوعات تبقى للتعليم الأعلى الذى ينبغى على أحرار الرجال أن يحرزوا فيه التقدم وهى الحساب والهندسة والفلك بقدر أبعد من تلك المعرفة البسيطة المشار إليها سابقا والخاصة بمجرد معرفة التقويم. وقد استشهد أفلاطون هنا بما يدرسه الطلاب فى مصر فى ذلك المستوى المتقدم تحت إشراف ورقابة أخلاقية من الدولة(١٣٣).

ولعل أطرف ما فى القوانين هو الربط بين الموضوعات التعليمية والدينية، فقد كان الهاجس الأساسى عند أفلاطون فى كل ما قاله عن التعليم هو ألا يتعارض أى شىء فيه مع القيم الأخلاقية والدينية الصحيحة.

ولعل ذلك هو ما حدا أفلاطون أن يهتم كثيراً بالدين وبضوابط العقيدة الدينية وضرورة الرقابة على ممارسة الشعائر الدينية؛ فالدين يجب أن يخضع عموما لتنظيم الدولة ورقابتها، وعلى ذلك يحرم أفلاطون أى نوع من العبادات الدينية الخاصة وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا فى معابد عامة على أيدى الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك. وقد انتهى هذا التشدد بشأن ضرورة الإيمان بالله وممارسة الشعائر الدينية تحت إشراف الدولة، انتهى بأفلاطون إلى تزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين الذى عدد أفلاطون ثلاث صور لهرطقتهم وإلحادهم أولها، إنكار وجود الآلهة من أى نوع. وثانيها: إنكار أن الآلهة تعنى بشئون البشر. وثالثها: أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الذنوب وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإلهى بالصلوات وتقديم القرابين(١٣٤)!

وقد حدد أفلاطون العقوبات التى ينبغى أن تلحق بأولئك الملحدين والهراطقة وتتراوح بين السجن لمدة خمس سنوات لا يسمح خلالها للمسجون أن يتحدث إلا مع أحد أعضاء المجلس الليلى (الساهر) Nocturnal Council، وبين الموت. والحقيقة أن هذه القوانين الخاصة بمحاربة الهرطقة والإلحاد تتنافى مع ما اعتاده اليونان من حرية الفكر والعقيدة، وهى على حد تعبير سباين وصمة عار لكونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى(١٣٥).

هـ- المجلس الساهر Nocturnal Council:

أنهى أفلاطون دولة القوانين بالحديث عن ما أسماه "المجلس الساهر" وهو مجلس يتشكل من جماعة تتكون من العشرة الأكبر سنا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس ومن الرئيس المشرف على التعليم (وزير التعليم) ومن عدد معين من الكهنة يختارون وسابقيهم لما هم عليه من فضيلة من قبل جميع المواطنين فى جو من المهابة.

وقد حدد أفلاطون وظيفة هذا المجلس بأنه المنوط به مراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة. كما أن واجباته تسلم تقارير من المسافرين العائدين واستعمال حصافته فى إدخال النظم الاجتماعية وفروع البحث التى يكون تقريرهم عنها مشجعا(١٣٦).

لقد صور أفلاطون فى ختام دولة القوانين المدينة المرتقبة فى عمومها بأنها "جذع الجسم" والحراس الذى يستقرون على قمتها وتمتد رؤيتهم إلى كل محيطها بأنهم "العقل" نظرا لحكمتهم الخاصة فى الشئون العامة(١٣٧). وأنهى الحوار بعبارة ذات مغزى يقول فيها: "... ولكن إذا استطعنا مرة أن نخلق ذلك المجلس المدهش فإننا يجب يا أصدقائى وزملائى الطيبين أن نجعل الدولة فى حفظه وصيانته، وسيكون من الصعب ألا يوافقنا مشرع حديث على ذلك(١٢٨)".

وهذه العبارة تكشف بأوضح صورة ممكنة عن أن أفلاطون لم يتنازل فى "القوانين" عن شيء مما أورده فى "الجمهورية" وخاصة فيما يتعلق بالحاكم الفيلسوف؛ وليس أدل على ذلك من أنه يصور هذا المجلس على أنه خارج عن دائرة القانون باعتباره المنوط به مراقبة كل المنظمات القانونية وإدخال النظم القانونية الجديدة، فضلا عن تأكيده على أنه ما إن ينشأ هذا المجلس حتى يمكن للجميع أن يسلموا له قيادهم وأن يجعلوا الدولة "فى حفظه وصيانته". وقبل كل ذلك فإن أفلاطون يعتبر أن هذا المجلس هو "عقل" الدولة بينما بقية الطبقات والمجالس هى "جذع" الدولة. ولا يخفى علينا من هذا الإشارة أنه يقيم هذا المجلس الساهر ومكان الملك الفيلسوف أومكان حكومة الفلاسفة فى الدولة المثالية الأولى فى "الجمهورية".

وهكذا نجد أفلاطون فى ختام "القوانين" يسلب دولة القوانين أهم ما يميزها وهو الخضوع للقوانين؛ فوجود هذا المجلس كمراقب للقانون والهيئات القضائية وتجديده للقوانين إنما يعنى بكل بساطة أنه بالفعل يقوم مقام الحاكم الفيلسوف الذى يحكم بمقتضى حكمته وقدرته ودون الرجوع إلى أى شيء خارج عقله أو بدون الاستناد على أى قوانين مسبقه!



هوامش الباب السادس
الفصلان (السابع والثامن)

هوامش الباب السادس

* هوامش الفصل السابع:

(١) أنظر: أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية ص٩٠-٩٢.

(٢) د. فؤاد زكريا: دراسته حول "محاورة الجمهورية"، سبق الإشارة إليه، ص١٢٣.

(٣) أنظر: أفلاطون: فيليبوس

Plato: Philebus (51-56), Eng. Trans., in "Great Books" PP. 630-636.

(٤) أنظر: Ibid.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., P. 242-243.

وكذلك: د. حسين حرب، نفس المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٥) ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٩.

وقارن: Copleston: Op. Cit., P. 243.

(6) Crombie: An examination of Plato's Doctrines, I- Plato on Man and society, P. 225-226..

(٧) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٦.

(٨) نفسه، ص١٤٧.

(٩) نفسه.

(١٠) أفلاطون: فيدون (٨٢ب)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص٢٠٦.

(١١) نفسه.

وأنظر أيضا: ستيس: نفسه المرجع السابق، ص١٤٧.

(١٢) أفلاطون: فيدون (٨٣جـ - ٨٤ أ)، الترجمة العربية، ص٢٠٨-٢١٠.

(١٣) أفلاطون: الجمهورية (٤٤٣)، الترجمة العربية، ص٣٢٨.

(١٤) نفسه.

(١٥) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٩.

* هوامش الفصل الثامن:

(١) أنظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٠.

وأيضا: ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص١٥٠.

وكذلك بربيه: نفس المرجع السابق، ص١٩٠.

وأنظر كذلك: Copleston: Op. Cit., P. 249.

وأيضا: Zeller: Op. Cit., P. 140.

(٢) أنظر: Copleston & Zeller, Ibid.

(٣) أنظر ما كتبناه عن: بتاح حوتب رائد الفكر الأخلاقي في مصر القديمة، نشر بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، سبق الإشارة إليه.

وأنظر أيضا: ما كتبناه عن: كونفشيوس وأخلاق الوسط، بكتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم. سبق الإشارة إليه.

(٤) أنظر ما كتبناه عن: مكيافيللي و"الأمير"، في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم.

(٥) جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٣٨.

(٦) أنظر: نفسه، ص٣٨.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص٢١٦-٢١٧.

وكذلك: Zeller: Op. Cit., P. 140.

(٧) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ١، ص١٧٤.

(٨) أنظر: ما كتبناه عن كل من أخناتون وكونفوشيوس في الجزء الأول من هذا الكتاب، ص٣٨، ص٤٢.

وراجع ما كتبناه عنهما في: فلاسفة أيقظوا العالم.

(9) Matson W. I.: A New History of Philosophy - Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A 1987, P. 98.

(١٠) أفلاطون: الجمهورية (٣٣١-٣٣٢)، الترجمة العربية ص١٧٩-١٨٠.

(١١) نفسه (٣٣٢-٣٣٥)، ص١٨٠-١٨٧.

وأنظر أيضا: باركر: نفس المرجع السابق: ص٢٧٠.

(١٢) أفلاطون: نفسه، الترجمة العربية ص١٨٧.

(١٣) نفسه (٣٣٨-٣٣٩)، ص١٩١.

(١٤) نفسه (٣٤٧)، ص٢٠٠.

(١٥) نفسه (٣٥٧-٣٥٩)، ص٢١٤-٢١٦.

(١٦) نفسه (٣٥٢-٣٥٣)، ص٢١٠-٢١١.

(١٧) نفسه (٣٥٤)، ص٢١٢.

(١٨) نفسه (٣٦٧)، ص٢٢٤.

(١٩) نفسه (٤٣٣)، ص٣١٣.

(٢٠) نفسه (٤٣٣)، ص٣١٣-٣١٤.

(٢١) نفسه، ص٣١٤.

(٢٢) نفسه، (٣٦٩)، ص٢٢٧.

(٢٣) نفسه.

(٢٤) نفسه (٤٣٤)، ص٣١٤.

(٢٥) نفسه، ص٣١٥.

(٢٦) نفسه.

(٢٧) د. فؤاد زكريا: دراسته حول الجمهورية، الترجمة العربية ص٨٤.

(٢٨) يشاركنا هذا الرأي: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٢٩) أنظر: Tyalor: Plato - The Man and his works, P. 275.

(٣٠) أفلاطون: الجمهورية (٤١٥)، ص٢٩١.

(٣١) نفسه.

(٣٢) أنظر: Breiher E.: Etudes de Philosophie antique, Paris, P.U.F. 1955, P. 54-55.

نقلا عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص٨٥.

(٣٣) أنظر: هزيود: الأعمال والأيام (١٠٩-٢٠١).

نقلا عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص٢٩١.

(٣٤) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٤١٤)، ص٢٨٩-٢٩٨.

وأيضا باركر: نفس المرجع السابق، ص٢٩١.

(٣٥) د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣٦) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٢.

(٣٧) د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣٨) أفلاطون: الجمهورية (٣٨٧)، ص٢٥١.

(٣٩) نفسه (٣٩٨)، ص٢٦٧.

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه، ص٢١٨.

(٤٢) نفسه (٤٠١-٤٠٢)، ص٢٧٢.

(٤٣) نفسه (٥٣٦)، ص٤٤٩.

(٤٤) نفسه.

(٤٥) نفسه (٥٣٧)، ص٤٤٩-٤٥٠.

(٤٦) نفسه، ص٤٠٥.

(٤٧) نفسه، (٥٤٠)، ص٤٥٣.

(٤٨) نفسه، (٥٣٧)، ص٤٥٠.

(٤٩) نفسه (٥٣٩)، ص٤٥٢-٤٥٣.

(٥٠) أنظر: د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٣٩-١٤٠.

(٥١) أفلاطون: الجمهورية (٥٣٩)، ص٤٥٣.

(٥٢) نفسه (٥٤٠)، ص٤٥٣.

(٥٣) نفسه، ص٤٥٤.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه.

(٥٦) نفسه (٤٢٤)، ص٢٩٩.

(٥٧) نفسه (٤٥١)، ص٣٢٥.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) أنظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية (١٢)، الرسالة الخامسة والسبعون، ١٩٩٢م، ص٣٨-٤٨.

(٦٠) أفلاطون: نفس المصدر (٤٥٥)، ص ٣٤٠.

وأنظر أيضا: نفسه (٤٥٦)، ص٣٤١.

(٦١) نفسه (٤٥٧)، ص٣٤٣.

(٦٢) أنظر ما كتبناه عن هذا الموضوع فى كتابنا: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٧م، ص٤٦-٤٨.

(٦٣) أفلاطون: نفس المصدر (٤٥٧)، ص٣٤٤.

(٦٤) نفسه (٤٥٩)، ص٣٤٧.

(٦٥) نفسه (٤٦٠)، ص٣٤٧.

(٦٦) نفسه (٤٦١)، ص٣٤٩.

(٦٧) أنظر: نفس المصدر (٤٦٢)، ص٣٥٠-٣٥١.

(٦٨) أنظر: باركر: نفس المرجع السابق، جـ٢، ص٧٤.

(٦٩) أفلاطون: نفس المصدر (٤١٦)، ص٢٩٣.

(٧٠) نفسه (٤١٦-٤١٧)، ص٢٩٣.

(٧١) نفسه (٤١٧)، ص٢٩٣.

(٧٢) أفلاطون: نفس المصدر (٤٢٠)، ص٢٩٥.

(٧٣) نفسه (٤٢١)، ص٢٩٥.

(٧٤) نفسه (٥٤٠)، ص٤٥٤.

(٧٥) نفسه (٤٤٥)، ص٣٣١.

وأنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٨.

(٧٦) أفلاطون: نفس المصدر (٥٤٠)، ص٤٥٤.

(٧٧) نفسه (٤٤٥)، ص٣٣١.

(٧٨) أنظر: نفسه (٥٤٥- ٥٤٧)، ص٤٥٩-٤٦١.

(٧٩) شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٨.

(٨٠) أفلاطون: نفس المصدر (٥٤٨)، ص٤٦٢.

(٨١) نفسه (٥٥٠)، ص٤٦٦.

(٨٢) أنظر: نفسه (٥٥١)، ص٤٦٦.

(٨٣) نفسه (٥٥١)، ص٤٦٧.

(٨٤) أنظر تفاصيل هذا التحليل السيكولوجي- السياسي البديع الذي يقدمه أفلاطون لهذا الصراع بين الأغنياء والفقراء في: نفس المصدر (٥٥٥-٥٥٧)، ص٤٧٣-٤٧٥.

(٨٥) نفسه (٥٥٧)، ص٤٧٥.

(٨٦) نفسه (٥٥٧)، ص٤٧٦.

(٨٧) نفسه (٥٦٢)، ص٤٨٣.

(٨٨) نفسه (٥٦٣)، ص٤٨٤-٤٨٥.

(٨٩) نفسه (٥٦٤)، ص٤٨٦.

(٩٠) نفسه (٥٦٥)، ص٤٨٨.

(٩١) نفسه (٥٦٦)، ص٤٨٩.

(٩٢) نفسه، ص٤٩٠-٤٩١.

(٩٣) نفسه (٥٦٧)، ص٤٩١.

(٩٤) نفسه (٥٦٩)، ص٤٩٥.

(٩٥) نفسه (٥٧١ وما بعدها)، ص٤٩٦ وما بعدها.

(٩٦) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٠.

(٩٧) أنظر: Plato: Statesman (305), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books", P. 605.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., 259.

(٩٨) أنظر: Burnet: Op. Cit., P. 237.

(٩٩) أنظر: Plato: Op. Cit., (279 F.F.), P. 591 ff.

(١٠٠) أنظر: شوفاليية: نفس المرجع السابق، ص٥١.

وكذلك: بربيه، نفس المرجع السابق، ص٢٠٤.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., P. 259-260.

(101) Plato: Statesman (303), P. 604 .

وأنظر أيضا: Copleston: Op. Cit., P. 260.

(١٠٢) شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٣.

(103) Copleston: Op. Cit., P. 261.

(١٠٤) أنظر: جورج سباين: تطور الفكر السياسى، جـ١، الترجمة العربية لحسن جلال العروسى، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧١م، ص٩٥.

(١٠٥) أنظر: مقدمة تيلور لترجمته الإنجليزية للقوانين، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظا مع ترجمته للمحاورة نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م، ص٣٩.

(١٠٦) نفسه.

وأنظر: أفلاطون: القوانين (ك ٤)، ص٢٠٨ من الترجمة العربية.

(١٠٧) جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٦.

(١٠٨) نفسه، ص٥٦.

وأيضا: سباين، نفس المرجع السابق، ص١٠٠.

وراجع أفلاطون: القوانين (ك٤)، الترجمة العربية ص٢٥١. حيث يوضح أفلاطون أسباب اختياره لهذا العدد بالذات.

(١٠٩) أنظر: أفلاطون: نفس المصدر (ك٥)، ص٢٥٢.

(110) Plato: The Laws (B. VII-805), Eng. Trans. By Jowett B., The Dialogues of Plato, Vol. V, Third Ed., Oxford University Press, London 1931, P. 187.

(111) Ibid., B. VII - 804, Eng. Trans., P. 186.

(112) Ibid., PP. 186-187.

(١١٣) أفلاطون: نفس المصدر (ك٥)، الترجمة العربية ص٢٣١.

(١١٤) نفسه (ك٥)، ص٢٣٢.

(١١٥) أنظر: كتابنا: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون، ص٦٧.

(١١٦) أنظر: نفسه، ص٦٨-٦٩.

(١١٧) أنظر: جورج سباين: نفس المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

(١١٨) أنظر: نفسه ص١٠٢-١٠٣.

وأيضا: تيلور: مقدمة "القوانين" فى الترجمة العربية، ص ٤٨ ـ ٤٩.

وكذلك راجع: أفلاطون: القوانين (ك٦)، الترجمة العربية ص ٢٧٤، وما بعدها.

(١١٩) نفسه.

(١٢٠) نفسه (ك٦)، ص٢٧٨.

(١٢١) نفسه (ك٦)، ٢٧٩-٢٨٠.

(١٢٢) نفسه (ك٦) ص٢٨٧.

(١٢٣) نفسه.

(١٢٤) نفسه، ص٢٨٨.

(١٢٥) نفسه، ص٢٩٠.

(١٢٦) نفسه.

(١٢٧) سباين، نفس المرجع السابق، ص٩٦.

(١٢٨) أنظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص٥٧.

(١٢٩) أنظر: سباين: نفس المرجع، ص١٠٤-١٠٥.

(١٣٠) تيلور: مقدمة القوانين، الترجمة العربية، ص٥٢.

(١٣١) نفسه، ص٥٣.

وراجع: أفلاطون: نفس المصدر (ك٧)، الترجمة العربية ص ٣١٧ وما بعدها.

(١٣٢) نفسه، ص٥٤، ٥٥.

وراجع: أفلاطون: نفس المصدر.

(١٣٣) نفسه، ص٥٦-٥٧.

وراجع: أفلاطون: نفسه (ك٧)، ص٣٣٢-٣٣٣.

(١٣٤) أنظر: سباين، نفس المرجع السابق، ص١٠٦.

وراجع الكتاب العاشر من القوانين، الترجمة العربية ص٤٤٧ وما بعدها.

(١٣٥) سباين، نفس المرجع، ص١٠٦.

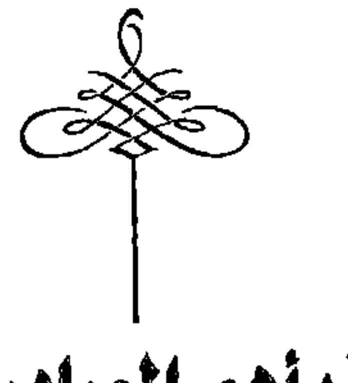
(١٣٦) أنظر: نفس المرجع السابق، ص١٠٦.

وأيضا: تيلور: نفس المرجع السابق، ص٧٠.

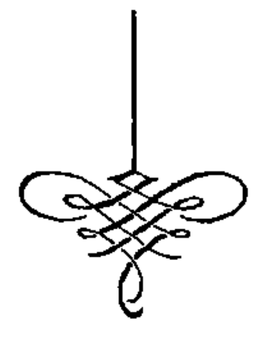
وراجع: أفلاطون: القوانين (ك١٢)، ص٥٢٧ وما بعدها.

(١٣٧) أفلاطون: نفسه ص٥٦٠.

(١٣٨) نفسه، ص٥٦٦.



قائمة بأهم المصادر والمراجع



أولاً: أهم المصادر والمراجع العربية:

أ- المصادر باللغة العربية:

١- أرسطوطاليس: العبارة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى فى "منطق أرسطو"، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٨م.

٢- أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حملى مطر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.

٣- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

٤- أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حملى مطر، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.

٥- أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٧٠م.

٦- أفلاطون: فيدون، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦م.

٧- أفلاطون: الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦م.

٨- أفلاطون: أقريطون، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦م.

٩- أفلاطون: فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٩م.

١٠- أفلاطون: المأدبة، ترجمة وليم الميرى،دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية١٩٧٠م.

١١- أفلاطون: السفسطائى، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٦٩م.

١٢- أفــلاطـــون: طيماوس، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها ألبير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى السورية، دمشق ١٩٦٨م.

١٣- أفــلاطـــون: الفيلفس (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى السورية، دمشق ١٩٧٠م.

١٤- أفــلاطـــون: القوانين: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م.

١٥- أفــلـوطـــين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٦- هـــــيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٨م.

ب- المراجع العربية:

١٧- د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤م.

١٨- د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

١٩- ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول والثانى، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

٢٠- ارنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م.

٢١- الفرد إدوارد تيلر: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل ومراجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٢م.

٢٢- القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

٢٣- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا ومراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦م.

٢٤- د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية الثانية عشرة، الرسالة الخامسة والسبعون،الكويت ١٩٩٢م.

٢٥- د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٢٦- د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٠م.

٢٧- أوجست دييس: أفلاطون، تعريب محمد إسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٨- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٢٩- بريية (اميل): تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢م.

٣٠- تشارلز الكسندر روبنسون: أثينا في عهد بريكليس، ترجمة د. أنيس فريحه، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٦م.

٣١- جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٣٢- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت ١٩٨٥م.

٣٣- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة - ١٩٧٠م.

٣٤- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية - ١٩٧٠م.

٣٥- جورج سباين: تطور الفكر السياسي - الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧١م.

٣٦- جونز (أ. هـ م.): الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.

٣٧- حسين حرب: أفلاطون، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٠م.

٣٨- د. سليم حسن: مصر القديمة - الجزء الثاني عشر، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٥٧م.

٣٩- سوفاج (ميشلين): برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م.

٤٠- د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٤٤م.

٤١- د. عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م.

٤٢- د. فؤاد زكريا: الدراسة التي قدم بها لمحاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

٤٣- كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

٤٤- كوراميس: سقراط - الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.

٤٥- كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ومراجعة د. توفيق الطويل، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م.

٤٦- د. محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤م.

٤٧- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعى، بيروت ١٩٧٠م.

٤٨- د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م.

٤٩- د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، مجلد (٥٥) - العدد (٤)، أكتوبر ١٩٩٥م.

٥٠- د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

٥١- د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

٥٢- د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٥٣- د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٥٤- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٥٥- د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

٥٦- د. مصطفى النشار: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

٥٧- د. مصطفى النشار: الأبيقورية .. فلسفة للحياة، نشر في الكتاب السنوي الثاني للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، بإشراف أ. د. أحمد عتمان، القاهرة ١٩٩٥م.

٥٨- د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٥٩- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

٦٠- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

٦١- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٥٣م.

ثانيا: أهم المصادر والمراجع الأجنبية:

أ- المصادر الأجنبية:

62- Aristotle: On Sophistical Refutations, translated into English by W. A. Pikard, in "Great Books of the Western World", Aristotle - Vol. I, Encyclopedia Britannica, inc., Chicago - London - Toronto, 1952.

63- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W. D. Ross, in "Great Books of the Western World", Encyclopedia Britannica, inc., London 1952.

64- Freeman K.: The Pre-Socratic Philosophers, Oxford – Basil Black-well 1946.

65- Plato: Protagoras, Translated into English by B. Jowett, in "Great Books of the Western World" (7)- Plato, Thirteen Printing, University of Chicago, 1988.

66- Plato: The Sophist, Eng., Trans., by Cornford F. M., in his Book "Plato's Theory of knowledge", Routledge & Kegan Paul LTD., London 1973.

67- Plato: The Phaedrus, Translated into English by B. Jowett, in "Great Books of The Western World", (7)- Plato, Thirteen Printing, University of Chicago, 1988.

68- Plato: Meno, Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.

69- Plato: Phaedo, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

70- Plato: Apology, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

71- Plato: Crito, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

72- Plato: Protagoras, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

73- Plato: Theaetetus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

74- Plato: Euthyphro, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

75- Plato: Laws, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

76- Plato: Timaeus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

77- Plato: Parmenides, Eng. Trans., in "Great Books', University of Chicago, 1988.

78- Plato: Philebus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.

79- Plato: The statesman, Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.

80- Plato: The Seventh Letter, English Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.

81- Plutarch: The Lives of The Noble Grecians and Romans, Translated into English by John Dryden, in "Great Books of the Western World", (14) Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago - London - Toronto, 1952.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها ميخائيل بشارة داود تحت عنوان "العُظماء – عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم"، نشر المجلد الأول بدار العصور للطبع والنشر. بمصر القاهرة، ١٩٢٨.

82- Xenophon: Memorabillia, Translated into English by E. C. Marchant, in "Loeb Classical Library", 1923.

ب- المراجع الأجنبية:

83- Bambrough (R.): The Disunity of Plato's Thought, an essay in "Philosophy", October 1972.

84- Brieher (E.): Etudes de Philosophie Antique, P.U.F., Paris, 1955.

85- Burnet (J): Greek Philosophy - Thales To Plato, Macmillan - London - Melbourne - Toronto, St Martin's press, New York 1968.

86- Copleston (F.): A History of Philosophy, Vol. I-Part I, Image Books, New York 1962.

87- Cornford (F.M.): Plato's Theory of Knowledge, Routledge & Kegan Paul LTD., London 1973.

88- Cornford (F.M.): Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul LTD. London 1956.

89- Crombie (I.M.): An Examination of Plato's Doctrines - I, Routledge & Kegan Paul, Third Impression, London 1969.

90- Dumitriu (A.): History of Logic, English Edition, Vol. I, Abacus Press 1977.

91- Duncan (S.P.): Socrates and Plato, an essay in "Philosophy" Vol. XV - No. 60, October 1950.

92- Field: The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London 1949.

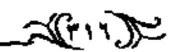
93- Gomperz (Th.): Greek Thinkers, Vol. I, Translated into English by G.G. Berry, John Morray, London 1939.

94- Gosling (J.C.B.): Plato, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

95- Guthrie: Socrates, Cambridge - At The University Press, 1971.

96- Kerferd (G.B.): The Sophist Movement, Cambridge University press 1981.

97- Lempreier's Classical Dictionary of Proper Names Mentioned in Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul LTD, London and Boston, 1972.



98- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U.S.A. New York 1998.

99- Martin Bernal: Black Athena, Vol. I, London 1987.

ولهذا الجزء ترجمة عربية قام مجموعة من العلماء بإشراف أ. د. أحمد عتمان، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٧.

100- Matson (W.I.): A New History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987.

101- Piere Maxime Schuhl: Essai sur la formation de la pensée Grecque, Presses Universitaires, Paris 1967.

102- Radha Krishnan (Ed.): History of Philosophy Eastern and Western, George Allen & Unwin LTD., London 1967.

103- Ritche (D.G.): Plato, T. T. Clark, 2ed, London, 1925.

104- Ross (S.W.D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press 1951.

105- Stone (I.F.): The Trail of Socrates, Anchor Books, Double day, New York, 1989.

106- Taylor: (A.E.): Plato - The Man and His Work, Meridian Books, New York 1957.

107- Taylor (A.E.): The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960.

108- Wild (J): Plato's Theory of Man, Cambridge Massachusettes, Harvard University Press, 1946.

109- Windleband: History of Ancient Philosophy, Translated into English by H. E. Cushman, Dover Publications Inc., New York 1956.

110- Zeller (E.): Outline of The History of Greek Philosophy, Translated into English by L. R. Palmer, Thirteen ed. Dover Publication Inc., New York, 1980.

فهرس الموضوعات

ثانياً: جورجياس

ثالثاً: أنطيفون

رابعاً: بروديقوس

خامساً: هبياس

الباب الخامس

سـقراط

الباب السادس

أفـلاطـون

الفصل السادس:

طبيعة الإنسان ونظرية النفس

الفصل السابع:

فلسفة الأخلاق

الفصل الثامن:

فلسفة السياسة

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية :
- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير - بيروت ١٩٨٤م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٧م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم :
- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين - الإمارات، ١٩٩٠م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية :
- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية :
- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية :
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها :
- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :
- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى، ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :
- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى، ١٩٩٥م.

(١١) مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين" :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٥) مدخل جديد إلى الفلسفة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٧) الخطاب السياسى فى مصر القديمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٨) ضد العولمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(١٩) تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢٠) فى فلسفة الثقافة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢١) بين قرنين — معاً إلى الألفية السابعة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث) : من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس :

- تحت الطبع.

(٢٣) تحليل الخطاب بين أرسطو وابن رشد :

تحت الطبع.